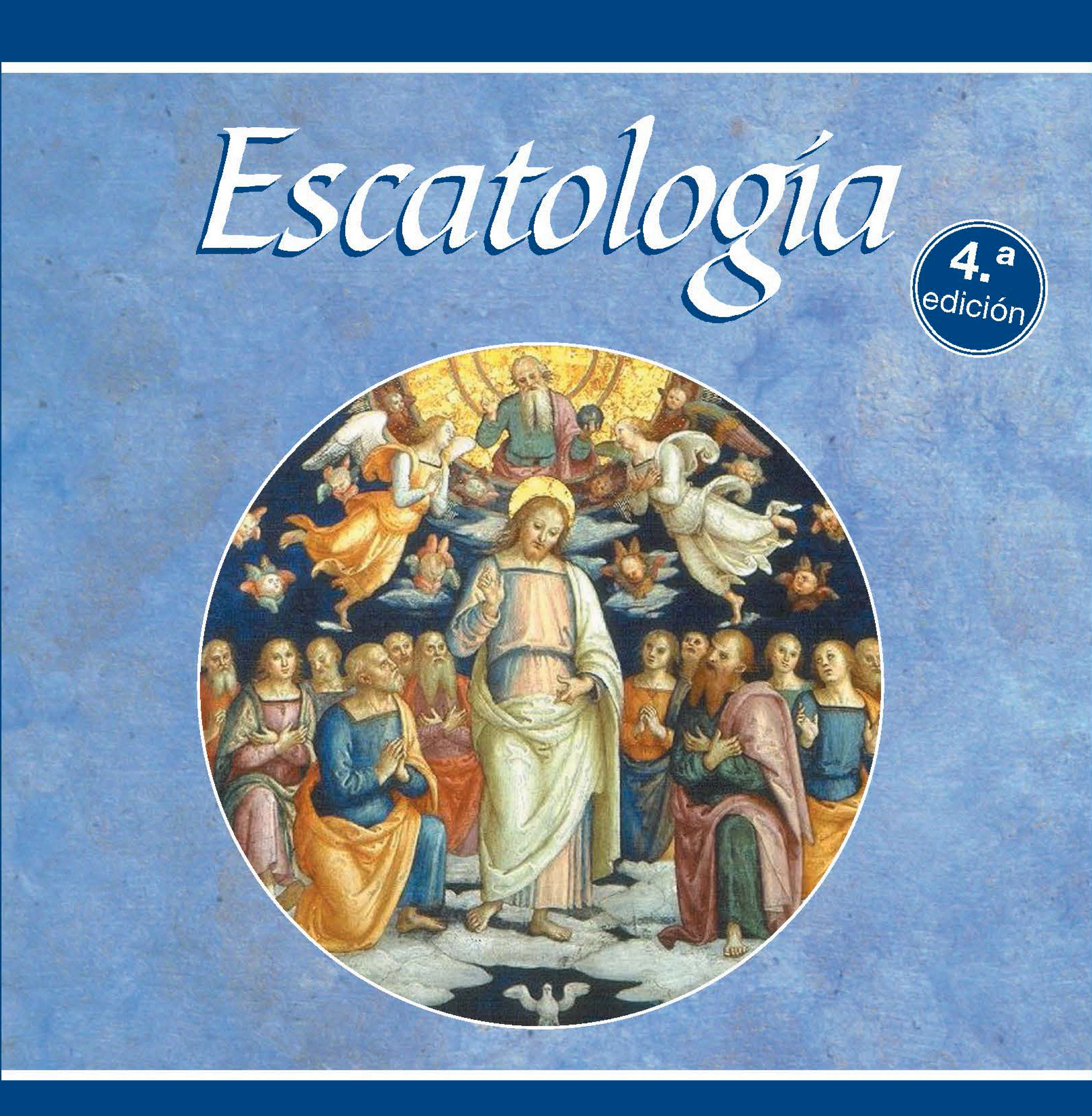
J. José Alviar

Escatología

4.ª edición



EUNSA

ESCATOLOGÍA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Manuales de Teología, n.º 16

Primera edición: Abril 2004
Segunda edición: Septiembre 2007

ISBN: 978-84-313-2489-6
Depósito legal: NA 2.301-2007

Tratamiento: PRETEXTO. Estafeta, 60. Pamplona

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Galar (Navarra)

Ilustración cubierta: Pietro Vannucci (Perugino, 1448-1523), fresco de *La Santísima Trinidad y los Apóstoles* (1508), estancia del incendio del Borgo, Vaticano.

Printed in Spain - Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

J. JOSÉ ALVIAR

ESCATOLOGÍA

Segunda edición corregida



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

... gloriosa Trinitas invitat dicens:
Mane nobiscum in aeternum.

Antífona *O sanctissima anima*

ÍNDICE

CAPÍTULO VIII

LA VIDA ETERNA

CAPÍTULO IX

LA MUERTE ETERNA

SEGUNDA PARTE

ESCATOLOGÍA INCOADA

CAPÍTULO X

LA VIDA TERRENA (Bautismo y Vida Postbautismal)

Capítulo XI
LA MUERTE (I)

Capítulo XII
LA MUERTE (II)

Capítulo XIII
LA PURIFICACIÓN ULTRATERRENAL

PRESENTACIÓN

El cristiano posee una conciencia viva del carácter dinámico de la realidad. Instruido por la Revelación, percibe los eventos del mundo –desde la creación hasta la consumación– como escenas que integran un drama, una historia que se despliega.

El creyente no concibe el tiempo como un río circular, que devuelve los seres al mismo sitio. Más bien lo ve como un camino en el que las pisadas dejan huellas imborrables. Ve la vida como *peregrinación* hacia un destino.

Por otro lado, tampoco concibe el avance en el tiempo al igual que un pasajero de un barco a la deriva. Sabe que su viaje tiene rumbo, porque Alguien lo gobierna: Dios, que es Amor.

Así, el cristiano, imbuido por la confianza en un proyecto divino, posee una visión optimista de la realidad: una visión esperanzada, que entiende la historia como *historia de salvación*, es decir, encaminada hacia un modo de existir que supera el modo actual imperfecto. La mirada creyente no se detiene en la superficie –en los aspectos solamente físicos, sociales, políticos, etc. de la historia–, sino que penetra hasta el fondo, hasta el último sentido de las cosas *en Dios*. Con perspicacia sobrenatural, percibe el *porqué*, el *hacia dónde*, y el *por quién* del mundo y la historia.

Ciertamente, el cristiano no goza en esta vida de una visión cabal del gran cuadro de la *historia salutis*. Gracias a la Revelación, sin embargo, posee un conocimiento *suficiente*. Sabe lo necesario acerca de las intenciones divinas como para sentirse reconfortado, y conformar luego la propia vida con el proyecto de Dios.

El cristiano se comprende a sí mismo como parte de un drama majestuoso. Descubre la llamada divina a participar en ese drama, hacién-

dose cargo de su libertad, ese don que le convierte en protagonista, junto con Dios, de su propia biografía y de la historia del mundo.

La escatología cristiana es, en definitiva, una mirada detenida a la parte final o clímax de la historia salvífica, del proyecto divino para el hombre y el mundo. Es meditación creyente, asombrada y admirada, de los extremos a que llega el Amor de Dios por las criaturas. Es también reflexión sobre el influjo de ese futuro trascendente en la vida presente; y por tanto, reflexión práctica, que mueve al cristiano a secundar, sin perder ritmo, el proyecto salvífico. En definitiva, es ciencia salvífica, que proporciona sentido, valor e impulso a la vida del creyente en la tierra.

* * *

Deseo expresar mi agradecimiento a todas las personas que me han ayudado a lo largo del trabajo de elaboración de este manual, en especial a mis colegas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Los profesores Santiago Ausín y Juan Chapa aportaron sugerencias valiosas en la parte bíblica; el profesor Félix María Arocena, en la parte litúrgica; y los profesores José Luis Illanes, Juan Luis Lorda, Lucas Francisco Mateo-Seco y Josep Ignasi Saranyana, en los aspectos teológicos e históricos. Los profesores José Morales y José Ramón Villar leyeron detenidamente el manuscrito e hicieron observaciones que me ayudaron a perfilar mejor muchos aspectos de contenido y de forma. Asimismo, los profesores Francisco Varo (entonces Decano de la Facultad) y César Izquierdo (Director del Departamento de Teología Dogmática) apoyaron de muchas maneras el trabajo de preparación de este manual. Los alumnos Carlos Blanco, Feliciano Domingo, Gabriel Fernández, Alfonso García-Huidobro, Francisco Olalla, José María Pardo, Simeón Reyes, Carlos Ruiz y Javier Velásquez colaboraron en la corrección y diseño del manual, así como en el control de las referencias bíblicas y patrísticas.

Capítulo I

INTRODUCCIÓN. LA NOCIÓN CRISTIANA DE ESCATOLOGÍA

La palabra *escatología* deriva de *éschaton* (= lo último)[1] + *logos* (= doctrina). Es equivalente a la expresión latina que solía emplearse como título de los tratados: *De novissimis* (*novissimum* = lo último). Significa literalmente *la doctrina sobre el fin, tanto de la vida individual, como del mundo*. Más precisamente, es *la reflexión creyente acerca del misterio de consumación que Dios tiene reservado para la humanidad y el cosmos*.

Esta definición requiere algunas precisiones.

1. La idea cristiana de consumación de la historia

Con el término de consumación nos referimos no a un mero acabarse (*peras*) de la vida humana o de la historia universal, sino a una realidad más densa: la llegada a una meta (*telos*) y el *acabamiento* de una historia que tiene sentido desde el inicio hasta el final.

a) *La negación del sentido de la historia*

Algunas cosmovisiones no comparten esta percepción de un sentido. El existencialismo de corte ateo niega cualquier razón o logos *a*

1. Cfr. Si 7, 36: «En todas tus acciones ten presente tu fin (*ta éschata*), y jamás cometerás pecado».

priori de la existencia: es absurdo vivir, absurdo morir[2]. El ser no tiene raíces en Dios; el hombre es un huérfano arrojado a la existencia. Cuanto mucho, se afirma, es el individuo mismo quien debe encargarse de llenar su vida de algún contenido, ejerciendo la libertad para elegir entre opciones diferentes, configurando así su existencia como un proyecto autónomo. De esta manera, el hombre se convierte en su propio y exclusivo artífice, llevando la felicidad o infelicidad totalmente en sus manos. El riesgo de fracasar es grande, y el peso de la incertidumbre recae plenamente sobre el individuo.

A esta idea se aproxima otra más antigua, plasmada en la mitología griega. En ciertos mitos, la vida del hombre aparece aplastada bajo el peso de las arbitrariedades de dioses caprichosos, o bien de un destino indiferente y ciego –representado con frecuencia en el arte como un invidente, con una urna en sus manos y el mundo a sus pies, acompañado de una rueda atada con cadenas y el libro de los destinos humanos–. El cuadro resulta inquietante: el hombre a merced del azar o de una voluntad impredecible. La historia, también en esta concepción, carece de un designio razonable y positivo.

b) *Visiones cíclicas de la historia*

Otras cosmovisiones, como la clásica hindú y la antigua filosofía griega, no se muestran tan escépticas a la hora de entender la historia, pero le restan sentido de otra forma. La historia se curva sobre sí misma, desplegándose a partir de un punto para retornar finalmente a ese mismo punto, y comenzar de nuevo. Tal cuadro carece de comienzo y de fin absolutos; no cabe hablar estrictamente de un *arché* (principio) ni de un *telos* (fin), ya que *telos* y *arché* se confunden.

Este cuadro circular viene sugerido por la observación del mundo, con cambios rítmicos en sus diversas partes –astros, estaciones, seres vivientes, etc.–. En efecto, el comportamiento del conjunto cósmico hace sospechar que la realidad entera está tejida por sucesos que se repiten periódicamente, de manera que lo que está pasando ahora ya sucedió antes, y se reproducirá después. ¿No muestran los cielos el mismo aspecto al cabo de un año?; ¿no se suceden indefectiblemente la primavera, el verano, el otoño y el invierno?; ¿los vivientes, no nacen,

2. «*Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nos mourions*». J.P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1949 (18.ª ed.), p. 631. Ya lo expresaba el Macbeth de Shakespeare: «La vida no es más que… un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena y después no se le oye más; un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa (*Life is but… a poor player that struts and frets his hour upon the stage, and then is heard no more. It is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing*)» (*Macbeth*, Acto V, Esc. 5).

maduran, envejecen y mueren, para dar lugar a nuevos semejantes que recorrerán el mismo camino? Si se incluye al hombre dentro de este cuadro, se llega a imaginar una sucesión de existencias terrenas, o incluso la iteración de la historia humana completa. Examinemos estas ideas con más detenimiento.

Para los *antiguos pensadores griegos*, el mundo no ha tenido comienzo ni tendrá fin. Posee un eterno sustrato básico que, periódicamente organizado, evolucionado y desintegrado, sustenta un proceso cíclico inacabable. La escuela estoica –que es quizá la que más enérgicamente sostiene esta tesis– propone la existencia de un fuego que impregna el cosmos y se encarga de su cíclica construcción, evolución y disolución: una especie de aliento periódico del Mundo. Platón, por su parte, concibe el Tiempo como una imitación imperfecta de la Eternidad: de ahí su carácter regular y circular. Así, en su obra *Timeo* sugiere la idea del Gran Año, al término del cual, los diversos componentes del universo se hallarán en la misma disposición que al principio[3]. Es éste el mejor reflejo que puede haber en el mundo visible de la Eternidad del mundo invisible. Aristóteles, por su lado, está convencido de que el movimiento de los seres mudables está gobernado por el movimiento regular de los cuerpos celestes. Postula que el movimiento circular de estos últimos es la causa de que se repitan los sucesos aquí abajo, en la tierra: hasta las mismas opiniones de los filósofos, afirma, se formulan en el mismo orden y con las mismas formas, «no una vez o dos, ni tampoco varias veces, sino indefinidamente»[4].

Cierto que hay importantes matices en estas diversas filosofías (no sería correcto afirmar que supriman sin más el valor de las vidas individuales, aunque las conciban inmersas en la rueda cósmica). Sin embargo, puede decirse que su visión de una historia repetitiva relativiza la idea de un «antes» y un «después». Más que una marcha irrevocable hacia una meta, lo que se dibuja es un proceso involutivo, que significa en último término la permanencia de la realidad en el mismo «lugar».

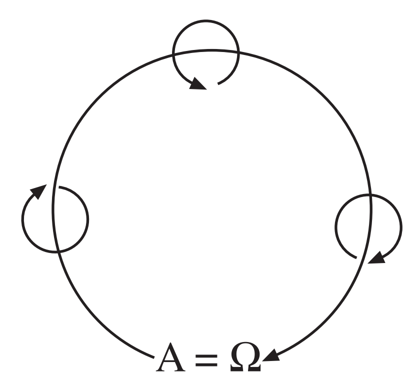
Por su parte, la *visión clásica hindú*[5] entiende todos los existentes como parte del Gran Ser, Brahman: el que es Todo tiene su ritmo vital, con sus días y noches, siendo el período mayor el siglo brahmánico, equivalente a 311.040.000.000.000 años nuestros. Al cumplirse, todos

3. Cfr. *Timaeus*, 37c-39e.
4. *Meteorologica*, 339b27-30.
5. Tal como la encontramos en los *Upanishad*: cfr. S. KAROTEMPREL, «La evolución del concepto de Dios en el hinduismo», en J.L. ILLANES ET AL. (dirs.), *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. Actas del XX Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 2000, pp. 183-193.

los seres –dioses particulares, hombres, seres inferiores: manifestaciones concretas todos ellos del Ser Universal– son reabsorbidos en Brahman, para ser posteriormente re-emanados por Él. En este cuasi-panteísmo se produce también una relativización del valor de los seres singulares.

Para los individuos humanos, según el hinduismo, rige una ley análoga: después de una vida terrena, el *atma*, o chispa de Brahman en el hombre, vuelve a habitar un nuevo cuerpo, de acuerdo con su *karma* («peso vital», digamos «mérito») acumulado. De esta rueda de reencarnación sólo se puede escapar después de duros esfuerzos de purificación y desprendimiento del yo. En tal cuadro, el individuo dispone de un tiempo dilatado para alcanzar la meta, la «liberación final» (*moksha*), que es la disolución en Brahman. La vida actual, al ser sólo parte de una serie, no resulta tan decisiva para el destino del individuo.

Si quisiéramos representar gráficamente la concepción cíclica del tiempo, tanto de griegos antiguos como de hindúes y budistas, podríamos hacerlo con un gran círculo, y otros círculos más pequeños que representan ciclos de entidades menores:



c) *Una historia con dirección propia*

A diferencia de las cosmovisiones a-direccionales o cíclicas que acabamos de reseñar, existe otra manera de concebir la historia: como un desplegarse dotado de orientación y sentido. La visión cristiana no es la única en sostener tal tesis: desde antiguo la han formulado diversas filosofías, o incluso teorías físicas de la historia. La fe cristiana, sin embargo, se diferencia de tales visiones, al presentar una *teo*-logía de la historia, es decir, al concebir su sentido *en Dios*, y nunca separado de Dios.

Los intentos más destacados de hallar un sentido *inmanente* a la historia pueden agruparse en dos corrientes: la idealista y la materialista.

— Según el *idealismo de corte hegeliano*, la historia no es más que el despliegue de la Idea. Los múltiples seres se producen de la autoalienación del Absoluto para realizarse en múltiples experiencias parciales y conocerse a sí mismo, hasta alcanzar el *summum* de la autoconciencia. En este cuadro nos encontramos con un motor «frío» detrás de los acontecimientos históricos. La realidad que empuja la marcha de la historia es impersonal y, por tanto, indiferente o inconsciente de la felicidad e infelicidad de los seres en cuanto individuos.

— Según la *cosmología radicalmente materialista*, el universo apareció espontáneamente de la nada y se ha autoorganizado progresivamente. La creciente complejidad del cosmos se debe a la formación de estructuras al azar, algunas de las cuales poseen capacidad de perdurar en el tiempo (p. ej. el ADN, gracias a su capacidad replicativa). El cosmos posee entonces un innato dinamismo evolucional.

> ¿Y qué final tendrá? Las opiniones varían: algunos piensan que todo acabará con una implosión y autoaniquilación final (dentro de este grupo, piensan unos que habrá una sucesión infinita de universos, apareciendo y desapareciendo), mientras que otros imaginan un cosmos final sin energía suficiente para sustentar más cambios: entonces se llegaría al parón, al cese total de movimiento y evolución: una especie de eternidad por parálisis. En cualquier caso, según estas teorías físicas de la historia, el mundo se basta para explicarse a sí mismo, desde su origen hasta su estadio final, pasando por una etapa de desarrollo.

— Un esquema procesual análogo es utilizado también por la llamada *izquierda hegeliana*, y aplicado sobre todo a la historia humana. Ésta no sería más que un inevitable proceso dialéctico, de choque entre la clase opresora y la clase oprimida, para producir la utopía de una sociedad sin clases. En este cuadro no cuentan demasiado los individuos: priman los conjuntos que colisionan, y que constituyen los motores del progreso imparable de la humanidad hacia el mundo ideal. La historia que aquí se describe es determinista, evolucionando indefectiblemente y desembocando en un paraíso terrenal.

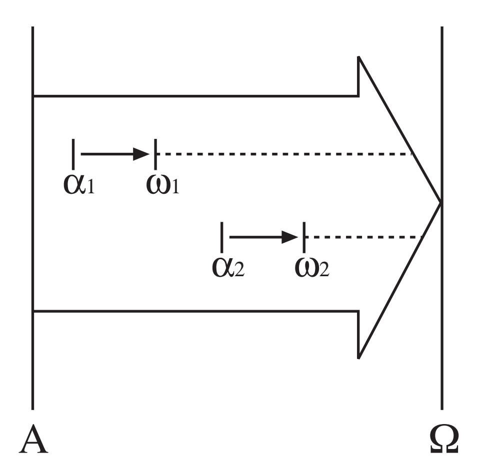
d) *Dios como principio y fin de la historia: la visión judeo-cristiana*

En contraste con las cosmovisiones descritas, la fe judeocristiana mantiene dos afirmaciones: (1) la historia tiene *dirección*, se encamina hacia una plenitud; y (2) su marcha está presidida por un Dios *amoroso*.

Frente a las visiones a-direccionales o cíclicas de la historia, la concepción judeocristiana puede caracterizarse de *direccional y lineal*. Arranca de un punto que representa un comienzo absoluto (= creación *ex nihilo*), se dilata bajo la constante actuación de Dios (en los *kairoi* = momentos decisivos de intervención divina), y llegará a una consumación (= participación de la creación en la Eternidad de Dios). El resultante gráfico básico contiene un punto «alfa» y un punto «omega», y entre estos dos puntos hay una línea de progresión, trazada por el diálogo entre Dios y las criaturas libres:



Si quisiéramos reflejar en este cuadro «lineal» el drama de las existencias individuales, podríamos recurrir a un dibujo que se asemeja a un gran río (representación de la historia global), en cuyo seno se desarrollan historias particulares (comienzo de vida; biografía terrena; muerte; existencia *post mortem*):



Lo que salta a la vista en este esquema lineal es el carácter original e irrepetible de cada instante, tanto de la historia universal como de la individual. Por encima de los ciclos del cosmos, la libre actuación de Dios y de los hombres imprime un rumbo decisivo a la historia, orientándola hacia un *telos* y convirtiéndola en drama.

La visión judeo-cristiana posee además una *dimensión teológica y trascendente*. A diferencia de las concepciones ateas y de los cuadros de fuerzas cósmicas indiferentes al hombre, la fe concibe la historia como iniciada por una libre y amorosa decisión de Dios, que crea. Está igualmente convencida de que este Dios tiene proyectado para el hombre y el

mundo una meta final, que no es un simple acabarse (*peras*) –de carácter neutro o ambivalente–, sino más bien un final feliz, consistente en una auténtica plenitud o consumación: un *telos*. (Con razón, los antiguos manuales de escatología solían llevar el título *Dios Consumador*). En consecuencia, la concepción judeo-cristiana entiende que el tiempo que transcurre entre principio y fin posee una dirección fundamentalmente positiva: es una *historia salutis*. Por tanto, el creyente no ve el tiempo como el simple tictac del reloj, sino como una sucesión de pasos hacia la plenitud. Para él, no existe el pasar aséptico del tiempo, sino una dirección de fondo y un sentido último de los acontecimientos.

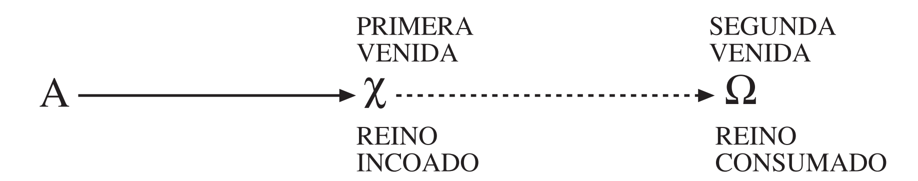
En suma, la visión judeo-cristiana percibe que hay un «desde dónde» y un «hacia dónde», y sobre todo hay un «Quién» que preside la historia. Un Alguien, además, que es Amor.

e) *La consumación de la historia en Cristo*

Dentro del cuadro lineal, común a las religiones judía y cristiana, cabe establecer una ulterior distinción. Puede decirse que la diferencia estriba sobre todo en la manera de concebir el punto final. El *esquema judío* es más simple: su esperanza en el Día Final o Día del Señor incluye todos los elementos que cabría anhelar como plenitud: la llegada del Reino de Dios con el Mesías; la resurrección de los muertos y el juicio universal; la vida inmortal... Se podría representar así:



Por contraste, la visión cristiana del «fin» está hondamente marcada por el acontecimiento-Cristo. El Hijo eterno de Dios, naciendo en el tiempo, *inaugura* la era de salvación y de plenitud. Ya con esta primera venida, implanta el Reino de Dios, abre las puertas de la Vida Eterna..., aunque lo hace de forma incoada. Jesús trae los bienes mesiánicos en forma de semilla, dejando para un momento posterior –el de su Retorno– la consumación de la historia salvífica y la forma definitiva del Reino. El dibujo de este esquema mostraría un desdoblamiento del «punto» final, para reflejar las dos «venidas» del Salvador:



Nótese que en este esquema se introduce un tiempo *intermedio* entre la primera y la segunda venida, una era de «anticipación» y «expectación». No se trata exactamente del «fin de los tiempos» según la concepción judía, sino más bien del «tiempo del fin» o «los últimos días»: la era de salvación sustancialmente inaugurada por Cristo, pero pendiente aún de acabamiento. En este tiempo intermedio, el creyente puede gozar ya de los bienes de salvación, pero a la vez anhela su realización más completa. La tensión entre el «ya» y el «todavía no» [6], caracteriza profundamente el ánimo del creyente, hasta el punto de constituir un aspecto definitorio del ser cristiano [7].

2. Peculiaridades de la escatología cristiana

a) *Revelación de verdades escatológicas con palabras y acciones divinas*

(i) *el lenguaje escatológico en la Biblia*

Ante los misterios últimos, el lenguaje humano se encuentra muy limitado. «Ni ojo vio, ni oído oyó...» (1 Co 2, 9): ¿con qué palabras se puede describir un mundo nuevo, los nuevos cielos y tierra?, ¿cómo expresar adecuadamente la plenitud sobrenatural que Dios tiene reservada para sus criaturas?

La Biblia suele utilizar *géneros especiales* para hablar del futuro preparado por Yahveh para su pueblo. En primer lugar se halla la *profecía*. Este modo de hablar, que surge pronto en la historia de Israel, se consolida progresivamente como vehículo privilegiado de expresión de las promesas divinas. Se caracteriza por:

— la promesa de una acción futura de Dios a favor de su pueblo, trayendo la salvación definitiva;

— el recurso a expresiones elocuentes («corazón nuevo» [Ez 36, 26]; «nueva alianza» [Jr 2, 1 - 4, 4; 31, 31-34]; nuevo Éxodo [Is 43, 18-19]) para expresar con fuerza la novedad absoluta e irrevocable que traerá la intervención divina;

— una vena exhortativa, que advierte a los hombres que la salvación anhelada vendrá en la medida en que ellos sepan responder ahora a la invitación a la conversión.

6. Cfr. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968.

7. La Iglesia camina actualmente, dice San Agustín, «entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios» (*De civitate Dei*, XVIII, 51, 2).

En este sentido, la profecía no es principalmente predicción de acontecimientos futuros. Desempeña un papel más profundo en la economía salvífica. Sus aseveraciones sobre la actuación de Yahveh –para salvar, para juzgar– están inseparablemente vinculadas con la amonestación. Los vaticinios tienen el fin primordial de hacer recapacitar al pueblo, moverlo a la conversión, y prepararlo así para la salvación.

Con esta conciencia de un lenguaje peculiar, la exégesis debe acercarse a las expresiones proféticas concretas. Notará el recurso deliberado a visiones y sueños, a expresiones enigmáticas y símbolos, para comunicar las promesas divinas; es decir, la presencia de un lenguaje con frecuencia más evocativo que literalmente descriptivo. Un género de este tipo, alusivo más que explícito, es más adecuado para expresar los misterios que están en gran parte escondidos todavía en Dios. Tal hecho obliga a acercarse a los textos con cautela, distinguiendo entre forma y contenido, entre ropaje expresivo y mensaje salvífico. Hacer tal distinción no siempre es fácil.

Con el paso del tiempo, nace del profetismo una corriente especial: la *apocalíptica*. Aun teniendo muchos puntos en común con la profecía, el género apocalíptico posee características propias[8]:

— la pretensión de remarcar el hiato entre la historia presente y el eón futuro;
— el recurso frecuente a visiones y descripciones de fenómenos cósmicos y catástrofes, para expresar que la actuación final de Dios deshará el orden actual imperfecto de las cosas;
— una finalidad parenética, de consolar a los fieles perseguidos, despertar a los impíos y promover la constante vigilancia por parte de todos;
— una nota de inminencia en las referencias a la actuación de Dios, que hace muy acuciante la llamada a la conversión.

Ante un género de estas características, es preciso redoblar la prudencia en la interpretación de los textos, con comedimiento a la hora de extraer las verdades reveladas. El género apocalíptico, más aún que el profético, difícilmente puede ser entendido, prescindiendo del contexto cultural-religioso y de la intención de los hagiográfos. No sería correcta exégesis acercarse a los textos con actitud excesivamente literalista, en busca de detalles completos de los acontecimientos conclusivos de la historia, como si la primordial pretensión de la imaginería

8. Cfr. P. GRELOT, «Apocalíptica», en K. RAHNER ET AL. (dirs.), *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona 1972, cols. 322-329; G. ARANDA, «¿Y después de la historia?», en J. CHAPA (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios*, Madrid 2000, pp. 224-241.

apocalíptica fuera dibujar un cuadro completo del fin. De hecho, la variedad y superposición de imágenes ha de tomarse como señal de que los hagiógrafos son conscientes de la extrema limitación de sus categorías y palabras.

En suma: la naturaleza peculiar de los géneros principales –profético y apocalíptico– en los que se formula gran parte de la revelación sobre el *éschaton*, requiere tener muy presente el carácter instrumental-mediativo de los pronunciamientos, y distinguir, en la medida de lo posible, entre formas de hablar y mensaje esencial.

(ii) *unidad de la economía salvífica*

Dios se revela no sólo con palabras, sino también –y sobre todo– con acciones. Este axioma tiene particular relevancia para la escatología. El *éschaton* se comprende en profundidad sólo cuando se capta como una *culminación*. Ahora bien, para apreciarlo así, no debe ser contemplado aisladamente, separado de la historia salvífica precedente. Es preciso más bien realizar la operación contraria: unificar la visión, intentar abarcar como unidad la economía de salvación desde su arranque creacional hasta su momento de culminación.

Al seguir este procedimiento, resulta ineludible considerar las lecciones que enseña la actuación de Dios en el tiempo. La historia salvífica lleva huellas de unas líneas maestras del proyecto de salvación. Cabe hablar de tres «leyes» fundamentales de la economía divina que se despliega en la historia hacia el *éschaton*:

— *la ley de aproximación*, según la cual Dios pretende acercarse al máximo a sus criaturas: en el Antiguo Testamento mediante las teofanías, en el Nuevo Testamento a través del misterio del Verbo hecho carne (Emmanuel en sentido profundo) y posteriormente en la Iglesia y la Eucaristía, hasta culminar en la Parusía (= Presencia).

— *la ley de unión o comunión*, según la cual Dios busca no sólo una proximidad o presencia frente a sus criaturas, sino una interpenetración e íntima comunión –ya en el Antiguo Testamento, con la Alianza; luego, con los misterios de la Encarnación y la Iglesia– hasta realizar su forma definitiva como Reino y Familia de Dios.

— *la ley de transfiguración*, según la cual Dios, presente en las criaturas, las transforma y eleva: un misterio de divinización, que culmina en la resurrección de los muertos y en la renovación del cosmos.

En suma: Dios actuando en la historia se revela a sí mismo y su designio para las criaturas. Es en función de esta meta cómo se desenvuelve la *historia salutis*. Al teólogo le incumbe dar relieve a esa visión profunda de las pretensiones divinas.

b) *Apofatismo escatológico y esperanza cristiana*

(i) *la dimensión apofática de la escatología*

El intelecto humano ha de reconocer una doble dificultad a la hora de meditar los misterios escatológicos:

— gran parte de las verdades que considera se hallan aún envueltas en la penumbra del futuro: porque la escatología trata justamente de lo que se espera, no de lo que se posee plenamente. Al igual que Moisés sólo pudo contemplar de lejos la tierra prometida, la escatología es una mirada realizada por peregrinos hacia una patria a la que aún no han llegado.

— los últimos misterios representan el extremo al que llega el Amor de Dios hacia las criaturas: el *éschaton* es, por tanto, inefable (ni ojo vio, ni oído oyó...). Si los demás misterios de salvación –Cristo, gracia, santidad– son difíciles de comprender, cuánto más lo será su forma consumada.

En consecuencia, la escatología, al recorrer –como cualquier otro estudio teológico– la triple vía de afirmación, negación, y eminencia, se topa con una especial dificultad: ¿qué categorías pueden tomarse de este mundo pasajero –¿reino, familia, vida?–, que valgan para hablar del mundo futuro? El *éschaton*, misterio supremo de simplicidad –Dios en las criaturas; criaturas en Dios–, parece escapar a toda categorización[9].

Sólo queda un camino: el de la humildad de la inteligencia. Es preciso incorporar, aquí tal vez más que en cualquier otro sector teológico, la *dimensión apofática* en la reflexión. El teólogo tiene que reconocer: «Las categorías que ahora empleo alcanzarán una forma superadora, que soy ahora incapaz de mentar. Mis conceptos, mis palabras, resultan extremadamente pobres». Y la escatología, aun proporcionando un saber consistente y suficiente para la salvación, siempre tendrá más de nesciencia que de ciencia.

9. «En cosas del cielo, ni en cosas subidas, era mi entendimiento tan grosero, que jamás por jamás las pude imaginar, hasta que por otro modo el Señor me las representó». SANTA TERESA DE ÁVILA, *Vida*, IX, 5.

En consecuencia, la exposición escatológica está abocada a una gran sobriedad. Frente a la curiosidad humana, afanosa siempre de luz y detalles, la escatología tiene que contentarse con dar las respuestas justas: las que honradamente puede dar, sin exceso de imaginación. Se enfrentará con:

— preguntas a las que puede responder con seguridad y sin ambigüedad (¿hay retribución eterna después de la muerte?, ¿el infierno es eterno?);

— preguntas a las que puede esbozar al menos una respuesta fundada (¿en qué consiste la vida bienaventurada?, ¿qué cualidades tendrán los cuerpos de los resucitados?);

— preguntas ante las que debe reconocer que nunca tendrá respuesta definitiva en esta vida (¿cómo será la visión beatífica?, ¿habrá «progreso» en la vida bienaventurada?).

Habrá, por tanto, más preguntas de las que se es capaz de responder. Además, deberá decirse en cada caso el grado de seguridad que tienen las respuestas. Aunque la existencia de zonas «grises» en la escatología pueda dejar al intelecto humano algo insatisfecho, lo pide la exigencia de la verdad. Precisamente este estilo de proceder –numinoso– es lo que hace al estudio escatológico más riguroso.

(ii) *una escatología para fomentar la esperanza*

Como señalamos al tratar de las corrientes proféticas y apocalípticas, hay un aspecto esencial en la revelación de los misterios últimos: una intencionalidad práctica, la exhortación a la conversión. No se debe perder de vista esta finalidad, a la hora de elaborar una reflexión sistemática sobre datos revelados. La escatología tiene que conservar la *carga parenética* de los discursos proféticos y apocalípticos. Esta dimensión, digamos pastoral, deriva de la misma naturaleza de su objeto, que son realidades *hacia las cuales debemos encaminarnos*. La escatología, más que un tratado *de Deo* (*consummatore*) ha de ser un tratado *in Deum*.

No es cometido suyo ser una especie de informativo sobre asuntos curiosos, de poco influjo en las actitudes y acciones de los creyentes. Tampoco es función suya multiplicar elucubraciones o teorías, que tienen escasa relevancia para la salvación. La misión de la escatología es más bien aportar una luz que permite trascender lo efímero para poder contemplar, desde Dios, el sentido de la marcha de la historia. De la percepción de la meta preparada por Dios a las criaturas brotará un impulso, que sirve para mantenerse gozosamente despierto, a la espera de la segunda venida del Señor. La escatología, en definitiva, está llama-

da a aportar una sólida base para que los hombres en la historia puedan vivir vigilantes y esperanzados. Es éste el *test* decisivo de una escatología válida: si incide verdaderamente en el corazón humano.

3. Lógica y estructura del presente manual

Según la fe cristiana, vivimos inmersos en una historia de salvación, que se dirige hacia su culminación. A pesar de que el decurso histórico puede a veces dar la impresión de errabundo y ciego –y desde luego dista mucho de parecer un proceso imparablemente ascendente–, permite al hombre de fe percibir debajo de su superficie una dirección fundamental. Todos los sucesos contribuyen a la marcha hacia una meta; todo sirve como preparación para la consumación que Dios desea realizar en la creación. En este sentido la fe –y por derivación, la teología– proporciona el conocimiento del último sentido de la totalidad: no sólo de sus principios materiales-formales –de «cómo» es la realidad–, sino también de su principio originario y de su meta final: en definitiva, de su *sentido-en-Dios*. La escatología no es más que la reflexión coherente acerca del estado final al que Dios pretende llevar a su creación. Es una *teleología*.

La historia de consumación arranca de la creación, y su rumbo posterior está marcado por dos eventos, a saber, la entrada del pecado en el mundo, y la redención. Estos misterios, ocurridos dentro del tiempo creatural, afectan profundamente la historia posterior. El primero produce un abismo entre Dios y sus criaturas; el segundo tiende un nuevo puente entre ellos. Sin embargo, no cambian, sino que más bien subrayan o destacan la intención básica del proyecto divino. Desde la eternidad, la meta divina es *establecer una comunión máxima con sus criaturas*. Y llegará con el Retorno glorioso de Jesucristo.

Con estos matices es posible trazar a grandes rasgos la acción divina en la historia, en forma de cinco tesis fundamentales:

(1) Por encima de la «distancia» entre Dios y sus criaturas, introducida por el pecado, subsiste un «*dinamismo de aproximación*», debido a la iniciativa de Dios. Esta línea culminará en la *Parusía*, llegada y presencia divina en medio de las criaturas. Desde esta perspectiva «Emanuélica», puede decirse que la entera historia de la salvación está presidida por una *lógica de acercamiento*.

(2) El acercamiento divino pretende establecer *una unión articulada* con las criaturas libres. Dios une progresivamente a los hombres consigo y entre sí, como pueblo, como esposa, como familia. Tal unión implica una elevación del hombre, del *status* de esclavo al de hijo (cfr. Rm 8, 15); de súbdito a amigo (cfr. Jn 15, 15), otorgándole una capaci-

dad ontológica para tomar parte en la vida de conocimiento y amor íntimo de las tres Personas divinas.

(3) Esta línea alcanzará su culminación al final de la historia, al completarse el número de los miembros del cuerpo de Cristo: la Familia de Dios. Entonces, se manifestarán plenamente los *efectos divinizantes* de la presencia divina en las criaturas: el hombre *resucitará* y poseerá la Vida, y el resto de la creación *será transfigurado*.

(4) No necesariamente toda criatura acoge al Dios-que-se-acerca. Los seres libres pueden acudir a su encuentro o rehuirLe. La aproximación divina provoca, pues, una *diferenciación básica* en el universo humano (como indica la revelación sobre el Juicio). Al final, los seres humanos quedarán segregados en dos estados que ellos mismos han elegido: bien sea de *comunión*, bien sea de *no-relación*, con Dios.

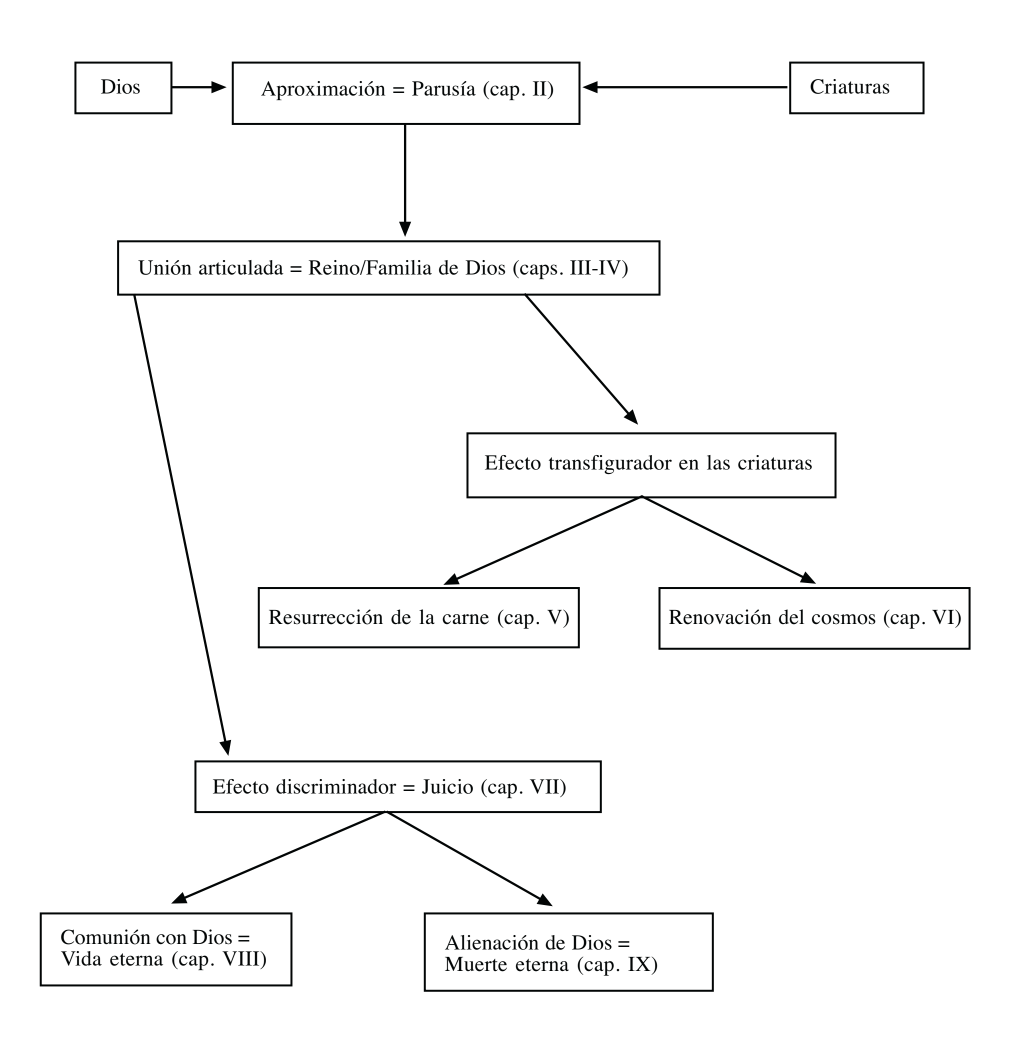
(5) Con su vocación a pertenecer para siempre a la familia de la Trinidad (como «hijo en el Hijo»), el hombre avanza *paso a paso* hacia la meta. Un *primer hito* en su itinerario es el *bautismo*, sacramento por el cual obtiene una primera participación en la muerte y resurrección de Cristo. El proceso de asimilación cristológica *continúa a lo largo de la vida terrena*, caracterizada por la contrición, la purificación, la vida sacramental. Culmina de modo especial con la *muerte*, que sella la identificación del individuo con el Cristo de la Pascua. *Se prolonga más allá* de ese momento, porque quien muere en Cristo permanece unido a Él para siempre (si bien cabe la posibilidad de que se necesite más purificación), y puede esperar *resucitar* como Él en el día final; mientras que el pecador muerto sin arrepentimiento queda excluido para toda la eternidad del consorcio trinitario y de la Vida.

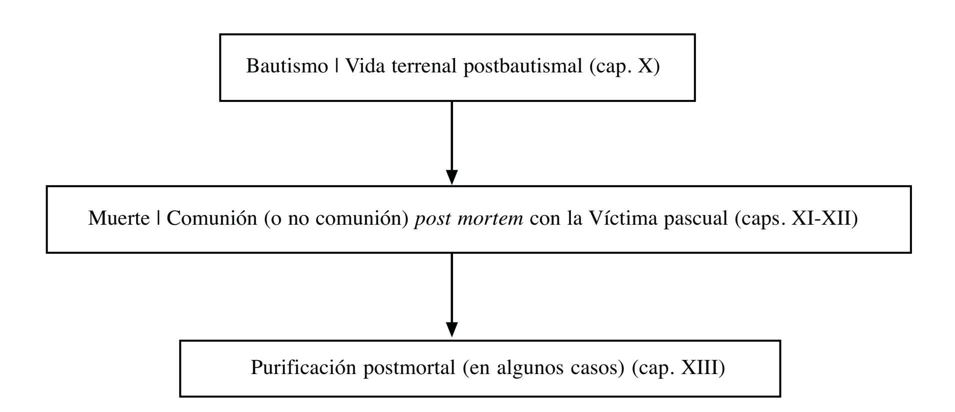
Estas cinco tesis vertebran la concepción escatológica cristiana. Y determinan también la lógica y estructura de este libro.

El siguiente cuadro sintetiza la estructura básica de nuestro manual:

INTRODUCCIÓN
= Noción de escatología cristiana (cap. I)

Primera Parte
ESCATOLOGÍA CONSUMADA
= Acercamiento de Dios a las criaturas,
hasta llegar a ser "todo en todos" (1 Co 15, 28)





Bibliografía

ARMSTRONG, A.H. y MARKUS, R.A., «Tiempo, historia, eternidad», en *Fe cristiana y filosofía griega*, Barcelona 1964, pp. 125-142.

CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968.

FLOROVSKY, G., «Eschatology in the Patristic Age: An Introduction», en K. ALAND y F.L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250.

GALOT, J., «Eschatologie», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IV/1, Paris 1960, cols. 1020-1059.

ILLANES, J.L., *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973.

PIEPER, J., *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid 1955.

SCHMAUS, M., «La temporalidad e historicidad del hombre en el testimonio de la Revelación», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 27-40.

EXCURSUS 1

BREVE HISTORIA DE LA ESCATOLOGÍA

1. LA REFLEXIÓN SOBRE LAS POSTRIMERÍAS DEL MUNDO Y DEL HOMBRE EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA

Los escritos de los primeros cristianos pueden considerarse más una expresión de nostalgia por Cristo y anhelo de su Retorno, que un intento de exposición sistemática. Ciertamente, encontramos ya entre los documentos más antiguos indicios de un esfuerzo por penetrar el misterio escatológico (cfr. p. ej. la explicación del tiempo de espera que ofrece el *Pastor de Hermas*, Sim. 9, 5, 1). Sin embargo, es sobre todo a partir del siglo II cuando los cristianos, al elaborar apologías en diálogo con el helenismo, ofrecen explicaciones orgánicas sobre los novísimos. Sus exposiciones se pueden agrupar en dos clases: (1) tratados «monográficos», que defienden o explican *temas específicos* de escatología; (2) explicaciones situadas en el interior de *exposiciones globales* de la fe cristiana.

En cuanto al primer grupo de escritos, el primer tema que es objeto de explicación por parte de los pensadores cristianos es la esperanza en la resurrección de la carne, idea que resultaba difícil de aceptar por los paganos. Autores como San Justino, Atenágoras, San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, San Metodio, San Cirilo de Jerusalén, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo y San Agustín escriben verdaderos tratados en defensa de esta verdad [10]. Otros temas de escatología que son objeto de explicación, si bien con menos profusión, son el Anticristo [11]; la parusía, el fin del mundo, el juicio y la retribución eterna [12]; el Reino milenario [13]; el destino humano después de la muerte [14].

10. Para más detalles, cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), p. 352.
11. Cfr. p. ej. SAN HIPÓLITO, *De Antichristo*.
12. Cfr. p. ej. LACTANCIO, *Divinae institutiones*, VII; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX-XXII.
13. Cfr. p. ej. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, III, 24; *Apologeticum*, 48.
14. Cfr. p. ej. TERTULIANO, *De anima*, 58; SAN GREGORIO DE NISA, *De anima et resurrectione*.

En cuanto al segundo grupo, destaca el tratamiento del destino final de la creación que presenta Orígenes (siglo III) en *De principiis* [15], obra que podría considerarse como el primer intento de elaborar un tratado teológico sistemático. Aunque el alejandrino incluye en su exposición escatológica la doctrina discutible de la *apokatástasis*, el cuadro de historia de salvación que dibuja es sencillamente majestuoso. Haber proporcionado una visión global de la historia salvífica es quizá su aportación más relevante a la escatología.

A lo largo de la época patrística se pueden detectar dos polos entre los que oscila la reflexión creyente: por un lado, la pregunta por el destino del universo y de la humanidad como colectividad; por otro, la pregunta por el destino final de los seres individuales. En líneas generales, podemos afirmar que el paso del tiempo lleva a cierta disminución de interés por la primera pregunta, y una concentración mayor en la segunda. Paralelamente se desplaza la atención creyente del misterio del Reino en cuanto consumado, al del Reino en cuanto incoado en la historia (Iglesia peregrinante, gracia, etc.): esto da lugar al desarrollo de la «teología de las *penúltimas* realidades».

2. Sistematización del tratado escatológico hasta la Edad Media

El primer intento de tratar de forma unitaria la escatología universal y la escatología individual de que tenemos constancia lo hace Julián de Toledo en el siglo VII, con el libro *Prognosticon futuri saeculi*. La estructura de este tratado es bastante significativa, y sirve como botón de muestra de hasta qué punto las cuestiones de escatología individual e intermedia han desplazado las de escatología general. La obra tiene tres partes: (1) *de origine humanae mortis*; (2) *quomodo anima se habeat ante resurrectionem corporis*; (3) de *ipsa resurrectione*. Esta secuencia no sólo obedece a una lógica «cronológica», sino que apunta también a la progresiva prevalencia de un sector escatológico sobre otro [16]. La secuencia utilizada por el autor ejercerá notable influjo en tratados sistemáticos de los siglos siguientes.

No significa esto, sin embargo, que se vea totalmente postergada la escatología universal en la visión cristiana. De hecho, en bastantes escritos de la Edad Media se puede detectar una sensibilidad hacia el carácter «teleológico» de la historia, y la convicción de que un clímax final aguarda al hombre y al mundo. Aparte de la propuesta peculiar de Joaquín de Fiore (que con cierto sabor milenarista enumera tres etapas de la llegada del Reino), hallamos la idea de fin en bastantes tratados escolásticos. Un ejemplo temprano se encuentra ya en Hugo de San Víctor [17], que ve los eventos históricos –desde la creación hasta el fin de los tiempos– como parte de una gran obra divina de restauración [18]; su Suma de teología, titulada *De sacramentis christianae fidei*,

15. Especialmente en el libro III, cap. 6.

16. De hecho, el libro surge con ocasión de un diálogo sobre el *estado intermedio*, entre Julián de Toledo e Idalio de Barcelona.

17. Cfr. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966 (2.ª ed.), pp. 66-69.

18. Cfr. *De arca Noe morali*, IV, 9.

empieza con una disertación sobre la creación y acaba con un comentario sobre 1 Co 15, 28: *Deus omnia in omnibus*[19]. Pedro de Poitiers expone los sacramentos como camino que conduce a los miembros de la Iglesia al lugar al que han sido precedidos por la cabeza[20]. En una línea parecida discurre Ruperto de Deutz, que elabora una teología de la historia, según la cual la entera creación está ordenada a Cristo, para que Él se constituya en su cabeza humano-divina y eleve todo, como sumo sacerdote regio, hasta Dios en una liturgia cósmica[21].

Santo Tomás de Aquino opta por el esquema de *exitus-reditus* ya utilizado por el Pseudo-Dionisio (y antes que él, Orígenes)[22]: «"Yo soy el alpha y la omega" (Ap 22, 13): esta sagrada doctrina estudiará las cosas, en cuanto salidas de Dios como principio, y en cuanto están referidas a Él como fin»[23]. En el interior de esta historia de salida y retorno, los misterios de la economía actual –sacramentos, gracia, Iglesia– son valorados como elementos que incoan un misterio de plenitud, a la vez que apuntan e impulsan hacia él[24].

Aunque el Aquinate no llega a concluir su *Summa Theologiae*, esboza allí otro principio rector, cristológico, aplicable a la escatología: «estudiaremos al Salvador en sí mismo; después, los sacramentos, con los que alcanzamos la salud; y en tercer lugar, el final de la vida inmortal, al que nos hace Él llegar por la resurrección»[25]. Aquí Cristo aparece como el misterio central, con el cual comunican tanto los sacramentos como el conjunto de hombres que resucitarán gloriosamente en el último día. El cuadro resultante de los grandes misterios es uno fuertemente unificado, en torno al Salvador.

La discusión medieval en torno al grado de retribución que recibe un individuo después de la muerte y antes de la resurrección universal da lugar a uno de los documentos magisteriales más importantes sobre escatología: la Constitución *Benedictus Deus*, publicado por el Papa Benedicto XII en 1336 (cfr. cap. XII, epíg. 1b).

3. Efectos de la Reforma protestante

Aparte de suscitar una polémica concreta en torno al purgatorio y las indulgencias, Lutero influye en la reflexión escatológica de dos modos funda-

19. Cfr. lib. II, pars XVIII, y especialmente el cap. 20.

20. Cfr. *Sententiarum libri*, V, cap. 1.

21. Cfr. W. Kahles, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz*, Münster 1960, pp. 7-8.

22. Cfr. M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1954 (2.ª ed.), pp. 260-261.

23. «*Consideratio huius doctrinae [sacrae] erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem*». *Commentum in Libros Sententiarum,* I, d. 2, div. text.

24. «La Iglesia en cuanto que está en camino es congregación de fieles; pero en cuanto está en la patria es congregación de videntes (*Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium; sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium*)». *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 4, ad 2.

25. *S. Th*., III, Prol.

mentales. En primer lugar, al afirmar que el auténtico reino de Cristo consiste en una realidad espiritual e invisible (cfr. p. ej. su emblemática *Von dem Papstum zu Rom* [*Sobre el Papado en Roma*, 1520]), introduce una cuña entre las dimensiones exterior-visible e interior-invisible del misterio eclesial[26]. Lógicamente, los católicos reaccionan ante esta concepción unilateral con una defensa decidida de la realidad visible e institucional de la Iglesia. El Concilio de Trento dedica una parte importante de sus esfuerzos a la formulación de doctrina clara sobre los sacramentos, la Iglesia y la gracia. La consecuencia global de esta polémica es que se polariza la atención –tanto de los reformadores como de los católicos– en torno a las «realidades penúltimas», quedando postergados los temas de consumación final. (Es significativo, p. ej., que el luterano Calov –que en el siglo XVII utiliza por primera vez el término «escatología» en el vol. XII (*Eschatologia sacra*) de su tratado sistemático *Systema locorum theologicorum*– se ocupe primero de la muerte, y sólo después de la resurrección, el juicio y la consumación del mundo).

Lutero incide también en la reflexión escatológica con otro esquema dualista. En su concepción, el pecado corrompe al hombre y al mundo, e hipoteca así toda la historia posterior. Lutero subraya la necesidad de un acto divino, soberano, transformador, al final de los tiempos, que haga surgir un mundo nuevo. Este acento puesto en la discontinuidad entre eón actual y eón final tiene el efecto colateral de relativizar el valor de la historia humana actual. Siglos después desembocaría en la teoría de algunos autores protestantes sobre la necesidad de aniquilación del mundo y de una segunda creación *ex nihilo*, para producir el Reino definitivo de Dios[27].

4. La visión antropocéntrica e intramundana de la época moderna

Los sistemas filosóficos que nacen a partir del siglo XVII –de corte racionalista e ilustrado– imponen un sesgo más *antropocéntrico* e *inmanente* a la reflexión sobre la historia. Si antes ésta se concebía –gracias a la revelación– con una *doble tensión* (presente/futuro, arriba/abajo) –es decir, como drama que se dirige hacia una culminación, porque está afectada por el diálogo entre Dios y los hombres–, ahora queda excluida la dimensión sobrenatural del campo de visión. Así permanece la primera tensión (presente-futuro), pero desaparece la segunda («vertical»). En otras palabras: se concibe el rumbo de la historia como un incesante progresar, pero se olvida el aspecto de diálogo divino-humano. Postergada la dimensión teológica, la versión de la historia se torna cada vez mas terrena y autónoma.

26. Cfr. A. Boland, «Royaume de Dieu», en M. Viller et al. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,* XIII, Paris 1988, cols. 1080-1081.

27. P. ej. autores de la dogmática luterana del siglo XVII, como J. Gerhard, A. Calov y D. Hollaz. Decía este último: «*Consummatio mundi formaliter consistit non in qualitatum hujus mundi mutatione aut alteratione, sed in totali substantiae mundi abolitione aut annihiliatione*» (*Examen theologicum acroamaticum*, Stargard 1707, p. 415; citado por W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, p. 571, nota 13).

Los sistemas idealistas de Fichte, Schelling y Hegel, al presentar la historia de los hombres y del mundo como un proceso al interior del necesario despliegue del Absoluto, desdibujan la dialéctica real entre la libertad divina y la libertad creatural, para desembocar en una visión monista o cuasi-panteísta de la realidad. De modo parecido, la izquierda hegeliana materialista –que nace como reacción al idealismo– prosigue en la veta inmanentista: desecha, como alienante, el concepto de un Dios que conduce hacia una bienaventuranza trascendente, y erige como meta de la historia una utopía mundana. Marx, Engels, etc. dibujan la marcha inexorable de la humanidad, a través de la dialéctica de clases, hacia la «tierra prometida»: un mundo sin clases.

Estas corrientes de pensamiento, gran parte de las cuales se nutren fuera del ámbito de la fe, gravitan inexorablemente sobre la reflexión cristiana y contribuyen a cierto estancamiento del pensamiento escatológico, hasta tal punto que a comienzos del siglo XX el estudioso protestante de religiones E. Troeltsch pueda afirmar que este sector teológico se parecía a un despacho habitualmente cerrado [28].

5. Hacia una renovación de la escatología en la época contemporánea

A pesar del cuadro pesimista del panorama escatológico que dibuja Troeltsch, a finales del siglo XIX y comienzos del XX ya están en marcha procesos de fondo, que están destinados a transformar el clima teológico. En un espacio relativamente breve de tiempo –la primera mitad del siglo XX, aproximadamente– un conjunto de factores de variado valor e índole va a operar una reactivación del pensamiento escatológico, hasta tal punto que H. Urs von Balthasar pueda aseverar en un artículo de 1957: «La escatología es el "signo de los tiempos" de la teología contemporánea» [29].

¿Qué pasa en este lapso de tiempo? Aunque se trata de un cuadro complejo, en el que se entrecruzan múltiples corrientes históricas, cabe identificar los factores más relevantes y ofrecer así un resumen de los «fermentos» de renovación escatológica en el siglo XX.

a) *Cambios en el campo bíblico*

En el campo bíblico, hay un primer despunte de interés por la escatología con el surgir de la corriente protestante denominada *escatologismo consecuente* (para más detalles y una crítica, cfr. *Excursus* 3). Esta escuela de pen-

28. Cfr. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, III, Munich-Leipzig 1925, p. 36. De todos modos, cabe matizar esta valoración global, recordando las aportaciones de autores del siglo XIX como F.A. Staudenmaier (la escatología como culminación de la eclesiología), M.J. Scheeben (gracia y gloria como participación humana en la Encarnación, misterio de asociación divino-humana); J.A. Möhler (subrayado en la dimensión pneumatológica del misterio de comunión entre Dios y los hombres).

29. «Eschatologie», en J. Feiner et al. (dirs.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, p. 403.

samiento[30] presenta a Jesús como predicador apocalíptico que creía –equivocadamente, según los representantes de la escuela– en la inminente venida del Reino, y que obraba y hablaba en consecuencia. Tal propuesta suscita un vivo debate –entre otras cosas por lo descompensado de sus presupuestos exegéticos y cristológicos[31]–, con el efecto global de reavivar el interés por el núcleo escatológico del mensaje de Jesús[32].

En el campo católico las tesis de los escatologistas consecuentes hallan eco en los *modernistas*. A. Loisy en particular, con su obra titulada *L'Évangile et l'Église* publicada en 1902, llega a sus consecuencias eclesiológicas, manteniendo que Cristo no tenía pensado fundar una institución duradera y que la Iglesia había aparecido al retrasarse la parusía, como medio para perpetuar el mensaje del Señor. Esta teoría, que postula un hiato entre el Reino concebido por Jesús y la realidad eclesial que atraviesa la historia, es condenada junto con otras tesis modernistas en 1907 por el Santo Oficio (Decreto *Lamentabili*[33]*)* y el Papa Pío X (Encíclica *Pascendi*[34]).

Puede decirse que las discusiones en torno al contenido escatológico de la predicación de Jesús sirven al menos para recordar a todos el hecho básico de que el *éschaton* está en el corazón mismo del mensaje evangélico.

En esta época también se alcanza un *conocimiento más profundo de los géneros bíblicos* en que está formulada gran parte de la revelación escatológica. Los estudios positivos muestran que los géneros *profético* y *apocalíptico*, usados tanto en libros canónicos como en escritos apócrifos, tienen una larga y sólida tradición en el pueblo de Israel, con formas de expresión propias y contenidos teológicos importantes. El conocimiento más preciso de estos géneros da lugar a una exégesis mejor contextualizada, y por tanto más exacta, de los textos[35].

Además, esta línea de investigación bíblica destaca ideas tan decisivas para el tratado escatológico como: la esperanza en cuanto hilo conductor de la

30. Con A. SCHWEITZER (cfr. *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung [De Reimarus a Wrede. Una historia de la investigación sobre la vida de Jesús]*, Tübingen 1906) y M. WERNER (cfr. *Die Entstehung des christlichen Dogmas [La formación del dogma cristiano]*, Berna 1941) como principales representantes, y J. WEISS y A. RITSCHL como precursores.

31. Cfr. *Excursus 3*: «El Reino, ¿presente o futuro?».

32. En esta línea proseguiría K. BARTH, hasta proponer la re-escatologización de la entera doctrina cristiana: «Un cristianismo que no es total y absolutamente escatología está total y absolutamente alejado de Cristo» (*Der Römerbrief [La carta a los Romanos]*, München 1922 [2.ª ed.], p. 298). En la misma dirección, O. CULLMANN propondría la caracterización básica del cristiano, como alguien que ve la historia como encaminada hacia el *éschaton* y marcada por las dos venidas de Cristo: cfr. *Christus und die Zeit (Cristo y el tiempo)*, Zurich 1946.

33. Cfr. especialmente el n. 52 (DH 3452).

34. Cfr. especialmente DH 3500.

35. En este campo de estudio destacan especialmente las publicaciones de R.H. CHARLES (*The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament [Los apócrifos y pseudoepígrafes del Antiguo Testamento]*, Oxford 1913) y D.S. RUSSELL (*Message and Method of Jewish Apocalyptic, 200 BC – 100 AD [Mensaje y método de la apocalíptica judía]*, London 1964) –ambos anglicanos ingleses– y (algo más tarde) los estudios del alemán E. KÄSEMANN. Éste llega a dar tanta importancia a la apocalíptica, que la proclama como «la madre de toda la teología cristiana... el verdadero comienzo de la teología cristiana primitiva» («Die Anfänge christlicher Theologie [Los orígenes de la teología cristiana]», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 [1960] 180).

experiencia religiosa del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento; la primacía de la resurrección en esta esperanza, junto con la concepción fuertemente unitaria del hombre; el carácter colectivo o corporativo de la salvación prometida; la presencia de un drama unitario de salvación; y las notas singulares del Reino predicado por Jesús.

b) *La renovación patrística y litúrgica*

Hay también en esta misma época un avance importante en los campos *patrístico* y *litúrgico*. Puede describirse, en resumidas cuentas, como un «retorno a las fuentes» de la fe. No se trata tan sólo de un incremento cuantitativo en las investigaciones relacionadas con la Tradición de la Iglesia, sino de un cambio de perspectiva: una aproximación a los textos antiguos no como si fueran meros complementos o apoyos de formulaciones dogmáticas, sino como textos «originarios», es decir, auténticas manifestaciones históricas de un proceso de formulación precisa de las verdades de fe.

Con esta actitud se estudian a fondo los documentos y las celebraciones de los cristianos de siglos pasados, captando con nuevo frescor aspectos claves de la doctrina escatológica, como p. ej. detalles de la historia de la expectación cristiana de la parusía; la presencia de una perspectiva cristológica, afectiva y vital en las expresiones sobre los novísimos; la existencia de una *oikonomía* divina que preside la historia humana desde el principio hasta el final; la dimensión social y cósmica de la salvación[36].

La renovación litúrgica, iniciada en el seno de los monasterios benedictinos en Francia y luego extendida al resto de la Iglesia católica, contribuye por su parte a recuperar el sentido del *misterio* como realidad de presencia y comunicación divinas; a redescubrir las dimensiones cristológica, pneumatológica y, sobre todo, *pascual* de la celebración cristiana; y a valorar el fuerte sentido de *historia salutis* que impregna los textos litúrgicos, tanto antiguos como modernos.

c) *Conciencia de las relaciones entre historia y* éschaton

Factores de diversa índole llevan en esta misma época a una toma de conciencia de las relaciones entre historia y escatología (o si se quiere, entre mundo actual, Iglesia y Reino escatológico). Podemos afirmar, en términos generales, que se recupera la idea de la *conexión entre vida cristiana en el mundo y realización del Reino de Dios*. A esta conciencia renovada contribuyen diver-

36. Profundo conocedor del pensamiento patrístico, H. DE LUBAC publicaría en 1938 una respuesta a la crítica marxista del cristianismo como religión individualista y olvidada de la dimensión social del hombre. Su obra, titulada *Catholicisme (Catolicismo)*, muestra cómo la salvación ha sido siempre concebida en la Biblia y en la Tradición como un misterio colectivo (realidad «intrapersonal»). Los individuos se salvan, integrándose en una comunidad ligada a Dios.

sos fenómenos pastorales surgidos en el seno de la Iglesia y los escritos de algunos teólogos. Entre los primeros figuran los movimientos, realidades e instituciones que recalcan la vocación de los cristianos en el mundo y su papel de forjar la historia de acuerdo con el proyecto divino. Se llega así a la revalorización de la actividad humana en el mundo y en la historia; y se recupera, para el horizonte teológico, la conexión entre realidades terrenas e historia de la salvación [37]. Entre los autores que ejercen una influencia en este mismo sentido cabe mencionar a G. Thils (*Théologie des réalités terrestres*, Louvain 1946-1949) e Y. M. Congar (*Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953).

La reconexión entre actividades terrenas y Reino de Dios no se hace sin dificultades. Buena muestra de ello es el debate entre «encarnacionistas» y «escatologistas», iniciado en Francia antes de la segunda guerra mundial y desarrollado con fuerza una vez terminada la contienda. Mientras que un primer grupo de autores [38] advierte una estrecha conexión entre los esfuerzos humanos por mejorar el mundo y el advenimiento del Reino divino, el segundo grupo [39] mantiene que la correlación no es tan evidente ni estricta (para más detalles, cfr. *Excursus* 4). Quizá el valor de esta discusión teológica resida sobre todo en la coincidencia de todos sus protagonistas sobre la importancia de profundizar en la relación entre la etapa incoada y la etapa consumada del Reino; es decir, en la *sensibilidad* mostrada hacia un punto crucial de la escatología [40].

d) *Influjo de corrientes de pensamiento*

Finalmente, cabe mencionar que las corrientes de pensamiento prevalentes durante gran parte del siglo XX gravitan también sobre la reflexión escatológica, afectando tanto su enfoque como sus contenidos. Entre ellas podemos citar:

- las *corrientes personalistas*, que subrayan dos dimensiones claves del ser humano: su realidad espiritual-material (en respuesta al reduccionismo materialista del marxismo y al espiritualismo exagerado del dualismo); y su esencia relacional, que hace del hombre un ser intrínsecamente religioso y social;
- el *existencialismo,* que, a pesar de sus elementos discutibles [41], apunta válidamente a la muerte como realidad insoslayable en el horizonte

37. Son emblemáticas estas palabras de SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER (*Camino*, Madrid 1939, n. 301): «Un secreto. – Un secreto, a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos. Dios quiere un puñado de hombres "suyos" en cada actividad humana. Después… "*pax Christi in regno Christi*" – La paz de Cristo en el reino de Cristo».

38. D. DUBARLE, G. THILS, B. DE SOLAGES, L. MALEVEZ, etc.

39. L. BOUYER, J. DANIÉLOU, etc.

40. Más adelante, el Concilio Vaticano II ofrecerá una formulación cuidadosa de la doctrina católica –equilibrando los aspectos de continuidad y discontinuidad entre lo incoado y lo consumado– en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 39.

41. P. ej. algunos de sus representantes conciben la muerte como algo *predominantemente positivo*: libremente asumida, «realiza» al hombre. Aunque tal idea puede conectarse con la noción cristia-

humano (el hombre, ser-para-la-muerte: Heidegger); y otorga gran valor al presente como momento de decisión personal, subrayando de este modo el peso y la dramaticidad de la existencia humana[42];

— cabe apuntar por último la conciencia cada vez más aguda y generalizada de la importancia de la *dimensión histórica* del hombre: conciencia avivada tanto por la experiencia de vertiginosos cambios históricos y el espectacular progreso científico y tecnológico, como por la consolidación de una visión evolutiva del cosmos y de los vivientes.

e) *Propuestas concretas de teólogos*

En un ambiente cultural fermentado por los elementos que acabamos de enumerar, destacados teólogos formulan sugerencias específicas en orden a la renovación del tratado escatológico. Entre las aportaciones merecen ser reseñadas algunas concretas, por el influjo que luego ejercen:

— En 1948, M. Schmaus publica en Munich el manual *Von den letzten Dingen (Sobre los novísimos)* con una significativa novedad: invierte la secuencia de los dos grandes bloques del tratado, anteponiendo la escatología general a la individual. Representa una toma de postura que el autor explica así: «Hay que tratar primero la doctrina de los novísimos de la humanidad y del cosmos, y después la de los novísimos del hombre individual... en el orden de nuestra exposición importa que se vea la verdadera importancia de las partes» (p. 3).

— J. Daniélou, en un artículo de una obra colectiva publicada con ocasión del 150 aniversario del concilio de Calcedonia («Christologie et eschatologie», en A. Grillmeier y H. Bacht (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, pp. 269-286), destaca el lugar sencillamente central de Cristo en el misterio escatológico (pasamos, dice, del *éschaton* al *éschatos*: cfr. p. 275). Apunta al nexo intrínseco que existe entre la unión divino-humana realizada en la persona de Cristo por la encarnación, y la unión divino-humana más global que resultará en la consumación, abarcando al resto de los hombres. La escatología aparece entonces como última ampliación del misterio de la unión hipostática.

na de la muerte como medio de unión personal con Cristo, puede también llevar al olvido de otra verdad revelada: el carácter *negativo* de la muerte en cuanto consecuencia del pecado.

42. R. BULTMANN lleva esta perspectiva a la exégesis y a la teología, proponiendo una *escatología existencialista*. Hay que «desmitologizar» –dice– la doctrina bíblica sobre los novísimos, para quedarse con una escatología subjetiva del presente: la salvación o condenación se realizan *ahora*, cuando el individuo decide acoger o no con fe el mensaje de salvación predicado por Jesús. Se llega así a una escatología que se agota en el *nunc* del individuo. (Bultmann lo hace ya en una conferencia de 1941, titulada *Kerygma und Mythos*, y posteriormente en obras como *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948-1953; *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart 1954; *History and Eschatology: The Presence of Eternity*, New York 1957; *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958).

— Y. M. Congar es autor de dos escritos –una reseña breve a un libro escatológico de corte neoescolástico, de R. Garrigou-Lagrange (cfr. «Bulletin de théologie dogmatique», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 [1949] 463-464), y un artículo extenso sobre el purgatorio («Le purgatoire» en *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, pp. 279-336)– críticos de la metodología tradicional en escatología. Congar advierte una tendencia a elaborar una «física de las postrimerías» («Bulletin de théologie dogmatique», p. 463), que lleva a cosificar los misterios escatológicos. Aboga por recuperar la percepción *dinámica* y *teleológica* («*le sense du mouvement*», *ibid*.) de la historia de salvación.

— Por derroteros parecidos se moverán H. Urs von Balthasar y K. Rahner en escritos posteriores. El primero hace balance de la escatología en un artículo del año 1957 («Eschatologie», en J. Feiner et al. (dirs.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, pp. 403-421) y recomienda una «descosmologización»[43], es decir, la purificación de conceptos escatológicos de elementos imaginativos procedentes de una lectura excesivamente literalista de los textos bíblicos. Sugiere emplear un enfoque más relacional y personalista de los novísimos: «Dios, dice, es "el novísimo" de la criatura. Como alcanzado es cielo; como perdido, infierno; como examinante, juicio; como purificante, purgatorio» (p. 407).

— En un articulo publicado en 1962 sobre el lenguaje escatológico («Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen [Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas]», en *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1962, pp. 401-428) K. Rahner advierte que tal discurso no pretende ser un reportaje gráfico del futuro, sino más bien –al igual que la cristología– expresión de aquello que el hombre lleva actualmente dentro, y que reclama una trascendente plenitud en el futuro.

* * *

Todos los factores que acabamos de referir confluyen en un impulso renovador para la reflexión escatológica antes del Concilio Vaticano II. En su articulo de 1957, H. Urs von Balthasar ya puede ofrecer una comparación bien distinta de la empleada seis lustros antes por E. Troeltsch: en el despacho escatológico –dice– ahora se trabajan horas extraordinarias; y parece un rincón de donde salen todas las tormentas (cfr. *op. cit*., p. 403).

6. El horizonte escatológico del Concilio Vaticano II

No es de extrañar que los documentos del Concilio Vaticano II reflejen claramente los avances de la reflexión teológica. En la Constitución dogmática *Lumen gentium* y en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, se puede

43. No igual a la radical desmitologización propuesta por R. Bultmann, *supra*.

comprobar especialmente la recuperación por parte de la escatología del lugar que le corresponde en el conjunto de la doctrina cristiana. *Lumen gentium*, que trata *in recto* de la Iglesia, la presenta en toda su amplitud mistérica: con su origen en la eternidad, en el designio amoroso del Padre; con su despliegue histórico, primero en el pueblo de Israel y luego en la Iglesia; y con su destino escatológico («llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos» [n. 2; cfr. también el capítulo VII entero]). Desde esta perspectiva, la Iglesia terrenal no es más que un apunte del misterio más pleno, siendo «el germen y el comienzo de este Reino [de Cristo y de Dios] en la tierra» (n. 5), Reino «presente ya en misterio» (n. 3).

Gaudium et spes trata explícitamente de la relación entre el mundo y el Reino escatológico: distinguiendo entre progreso terreno y desarrollo del Reino de Cristo, afirma que el primero es de gran importancia para el segundo (cfr. n. 39). Los logros de los esfuerzos por construir una sociedad acorde con la dignidad humana y la voluntad divina quedarán en el Reino eterno, purificados y transfigurados. Así, los nuevos cielos y tierra, junto con la nueva humanidad, se esbozan ya en la historia.

7. Reflexiones escatológicas después del Concilio Vaticano II

Dos cuestiones de escatología ocupan especialmente la atención de los teólogos y pastores después del Concilio Vaticano II.

a) *El debate en torno a la escatología intermedia*

Cuestiones ya ventiladas entre protestantes –el hiato entre tiempo y eternidad; la importancia del cuerpo en la antropología y escatología bíblicas– hacen entrada en la reflexión católica. Algunos autores llegan a proponer la supresión de la escatología intermedia, así como la categoría misma de «alma» (entendida como núcleo de la persona que pervive tras la muerte, capaz de experimentar retribución, y que volverá a informar el cuerpo en la resurrección final). Surgen teorías como la de una resurrección incoada en la muerte (y consumada en el Último Día)[44]; o la indistancia entre los momentos de la muerte y de la resurrección[45].

Las dificultades doctrinales que ofrecen tales posturas[46] dan lugar en el año 1979 a un breve documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigido a los obispos, que invita a la prudencia pastoral a la vez que enumera, en forma de siete tesis, aspectos irrenunciables de la doctrina escatológica cristiana. Una década más tarde (1990) la Comisión Teológica Internacional

44. Cfr. p. ej. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten 1962; P. Schoonenberg, *L'homme et le péché*, Tours 1967; G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*, Paris 1975.

45. Cfr. p. ej. J.L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971.

46. Para más detalles, cfr. *Excursus* 5: «El debate en torno a la escatología intermedia».

publica un documento extenso, criticando aspectos de nuevas teorías que no concuerdan con los datos revelados. El documento constituye una ampliación cualificada de los puntos fundamentales enumerados en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

b) *Teologías de la liberación*

El diálogo entre cristianismo y marxismo –iniciado ya en la época preconciliar por E. Bloch con su libro *Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza)* (1954-1955), y proseguido por J. Moltmann con su propuesta de una teología de la esperanza (*Theologie der Hoffnung*, 1964), *spes quaerens intellectum*, que define al cristiano como ser que mira al futuro y se empeña en labrarlo– fomenta el interés de algunos pensadores en la relación entre el Reino escatológico y los esfuerzos humanos en el tiempo presente, para construir una sociedad más justa. Unos se decantan por una teología práctica, que busca ser no sólo reflexión critica sobre situaciones antievangélicas y antihumanas, sino también compromiso y actuación transformadores del mundo. En esta línea, J. B. Metz relanza la idea de la teología política[47] y propone la involucración de los cristianos en la transformación política, para hacer socialmente eficaz la palabra de Cristo.

En América latina, a partir del año 1970, autores como G. Gutiérrez (con su emblemática *Teología de la liberación*), H. Assmann, R. Alves, L. Boff, J. Sobrino, I. Ellacuria y J. L. Segundo tratan de elaborar la llamada teología de la liberación. Esta teología, aun sin identificar la liberación del pecado obrada por Cristo y la liberación sociopolítica, las considera como mutuamente imbricadas. Lanza así un reclamo a los cristianos para participar en el proceso de liberación –económica, social, cultural– que estaba teniendo lugar en el continente americano, valorando este esfuerzo como parte importante de la preparación del Reino escatológico de Dios.

En la medida en que algunas especies de la teología de la liberación incorporan axiomas marxistas, como la lucha de clases y una teleología puramente terrenal, han sido objeto de advertencia por parte de la Santa Sede, en particular en dos documentos emitidos por la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984) e *Instrucción sobre libertad cristiana y la liberación* (1986). Estos documentos conceden, sin embargo, legitimidad e importancia a la tarea social de los cristianos.

47. Cfr. especialmente su programático *Zur Theologie der Welt (Teología del mundo)*, publicado en 1968, que recoge ideas expresadas en conferencias y publicaciones anteriores.

8. La escatología, hoy: punto de llegada y de partida

a) *Caracterización de la escatología actual*

Llegamos así al tratado escatológico de nuestros días. Aunque existe una gran variedad de enfoques y estructuras en libros sobre escatología de las últimas tres décadas, podemos afirmar las siguientes notas comunes:

En *teología positiva* hay un mayor cuidado a la hora de aproximarse a los textos proféticos y apocalípticos, en los que está expresada gran parte de la revelación escatológica: se procura utilizar una exégesis adecuada, evitando tanto una lectura literalista como una interpretación puramente mitológica.

Existe también una mayor conciencia del proceso histórico de maduración del pensamiento escatológico: se valora, por una parte, el anhelo del Señor de las primeras generaciones cristianas y, por otra, la gradual penetración de los cristianos en el sentido del tiempo de espera. No se piensa tanto en una radical suplantación de un paradigma por otro (el de «inminencia» del fin por el de «presencia anticipada»), como en tomar conciencia de la coexistencia de una dimensión *actual* y una dimensión *futura* del *éschaton*.

En *teología especulativa* se hacen patrimonio común las siguientes nociones:

— reconocimiento de la *tensión* inmanencia/trascendencia inherente a la escatología: mayor sensibilidad hacia la conexión, a la vez que discontinuidad, entre historia actual y eón futuro;

— incorporación de la dimensión *dinámica* e *histórica* de la realidad: el hombre y el mundo se dirigen hacia una consumación (= *telos*) preparada por Dios;

— recurso a la perspectiva *personalista* y *relacional* a la hora de concebir los novísimos: se conciben el Cielo y el Infierno, más que como lugares, como situaciones vitales de unión o desunión con Dios Trino y los ángeles y santos;

— inclusión de la dimensión *colectiva* y *corporativa* de la salvación: la consumación del hombre es vista dentro de un contexto «eclesial»;

— revalorización de las dimensiones *material* y *cósmica* de la salvación: la glorificación del cuerpo por la resurrección, así como la renovación del cosmos (*palingenesia),* son consideradas aspectos integrantes de la obra final de Dios, para llegar a ser todo en todos.

— inclusión de la dimensión *práctica* de la escatología: alejándose de especulaciones irrelevantes, se busca incidir más en la vida del hombre como individuo y como miembro de una comunidad, reavivando en su ánimo la esperanza, así como la preocupación por transformar el mundo y la sociedad humana de acuerdo con los designios divinos.

Muchas de estas ideas quedan reflejadas en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado en 1992 por el Papa Juan Pablo II. En la Primera Parte –especialmente al final de la sección cristológica (cfr. nn. 668-682) y al final de la sección pneumatológica (cfr. nn. 988-1060)– el *Catecismo* ofrece un

compendio de las verdades escatológicas, desde una perspectiva moderna y con un lenguaje actual.

b) *Tareas pendientes*

Con esto no pretendemos decir que la escatología actual tenga un aspecto acabado y completo. Se parece más bien a un cuadro donde se perciben los trazos principales, pero en el que quedan todavía zonas sin pintar, zonas oscuras en espera de clarificación. Podemos apuntar dos cuestiones susceptibles de mayor dilucidación:

— Acento *trinitario* del tratado. Aunque ya se ha logrado en gran medida la reconexión del misterio escatológico con Cristo y su Pascua, queda pendiente todavía una incorporación más completa de la dimensión pneumatológica[48]. Con este último complemento, que es reflexión sobre el papel clave del Espíritu en el misterio de inserción humana en la Vida intratrinitaria, quedaría más orgánicamente expuesto el *éschaton*, como misterio articulado en torno a un núcleo trinitario.

— Dilucidación de la *situación existencial* de los difuntos. Se requiere una intelección más completa del estado en que se encuentran los individuos, *post mortem* y antes de la resurrección final. Este tramo de existencia humana –comunión con el Jesús del Sábado Santo– es oscuro como el sepulcro, pero resulta imprescindible proseguir con la elaboración de una concepción adecuada del tiempo intermedio. Tal concepción tendría que respetar, además, dos puntos dogmáticos: la retribución sustancial *mox post mortem*, y el cuerpo como parte integrante de la persona humana.

BIBLIOGRAFÍA

ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid 2001.

GALOT, J., «Eschatologie», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IV/1, Paris 1960, cols. 1020-1059.

GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993.

LADARIA, L.F., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MAGGIALI, L., «Cambiamenti di accento nella concezione dell'escatologia lungo la storia», *Credere Oggi* 45 (1988) 38-51.

MOIOLI, G., «Dal *De novissimis* all'escatologia», *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576.

48. Cfr. la propuesta de P. O'CALLAGHAN, «L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana», *Annales Theologici* 12 (1998) 327-373.

MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», *Concilium* 41 (1969) 24-42.

NITROLA, A., «Il trattato escatologico e la sua storia», en *Trattato di escatologia*, I: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 28-99.

POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 3-89.

RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», en H. VORGRIMLER y R. VAN DER GUCHT (dirs.), *La teología en el siglo XX*, II, Madrid 1974, pp. 245-263.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.) *Mysterium salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

URÍBARRI, G., «La escatología en los albores del siglo XXI», *Estudios eclesiásticos* 79 (2004) 3-28.

Primera Parte
ESCATOLOGÍA CONSUMADA

Capítulo II

LA PARUSÍA

El término parusía se utiliza de manera específica en el lenguaje cristiano, para expresar *la venida gloriosa de Jesucristo al final de la historia*. El vocablo deriva de *pareimi* (= estar presente), palabra utilizada en el antiguo mundo helénico para referirse a la visita de personajes de la realeza o de seres divinos. Se empleaba para expresar, en primer lugar, *la presencia* y, por derivación, *el acto de venir* de un personaje importante, trayendo consigo bienes e inaugurando una nueva era para el pueblo. En el cristianismo, este término adquirió pronto un matiz específico: no se refiere a cualquier venida, sino primordialmente a la *segunda* venida o *retorno* del Hijo de Dios hecho hombre, al final de los tiempos: «... de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos» (Credo de Nicea-Constantinopla).

La revelación de un Dios que se acerca a los hombres es el contrapunto sorprendente de la enseñanza bíblica sobre la trascendencia divina. Ya en el Antiguo Testamento el hombre aprende a alimentar la esperanza paradójica de que el Dios del cielo «baje» a auxiliarle y salvarle. Tal «lógica de acercamiento» cristaliza en la expectación veterotestamentaria del Día de Yahveh. Halla su continuación y culminación en el Nuevo Testamento, con la Encarnación del Verbo divino. La historia de aproximación divina no acaba allí, sin embargo: a partir de la ascensión de Cristo a la derecha del Padre, los cristianos anhelan constantemente su retorno. Puede afirmarse que debajo de la actitud de expectación del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, y con independencia de un mayor o menor ingrediente de temor reverente, late la *nostalgia amorosa* de la criatura humana por la presencia divina.

Nuestro repaso a la historia de la doctrina de la parusía a lo largo de los siglos mostrará cómo, en la medida en que se pierde de vista este

aspecto *afectivo* o *unitivo* de la parusía, el misterio se convierte en objeto de preocupación, de simple curiosidad, o incluso de desinterés por parte de los creyentes. La atención se desvía entonces hacia aspectos secundarios, como son las fechas y las señales del fin del mundo. (Por este motivo, en nuestro estudio consideraremos estos aspectos en un *Excursus*; así podremos centrarnos en el núcleo del dogma).

La teología está llamada a recuperar una visión de la parusía como *el misterio de un Dios que busca amorosamente el encuentro con los hombres*. Sólo un cuadro así es capaz de hacer de esta doctrina un objeto de deseo y un motivo para la esperanza.

1. El acercamiento de Dios a los hombres en la historia de la salvación

La noción de parusía viene preparada en el Antiguo Testamento por tres ideas. Una general y básica –un Dios «cercano»– y dos más concretas –la expectación del *Día de Yahveh* y del *Mesías*–.

a) *El Dios «lejano» y «cercano» de Israel*

La fe en un Dios que se mantiene cerca de los hombres es un elemento característico de la religión de Israel. Es el complemento paradójico de otra creencia básica, la de *trascendencia* divina. A la vez que se ensalza al Señor y se subraya su majestad y santidad sublimes, no se deja de insistir en el hecho de que acompaña a los hombres, y en especial al pueblo elegido (cfr. Am 2, 9-11; Os 11, 1; Mi 6, 4; Jr 2, 6)[1]. La historia sagrada que narra el Antiguo Testamento muestra a Dios siempre atento y cercano al hombre, desde los comienzos[2]. Aun cuando los hombres se alejan al pecar[3], Dios no los abandona: el resto de la historia aparece como el drama de una «distancia», provocada por los hombres pero superada por Dios.

Las teofanías a los patriarcas relatadas por Génesis[4] subrayan el acompañamiento de Dios a los hombres en la historia. De modo parti-

1. El Sal 139, 7-10 expresa esta fe de manera insuperable: «¿A dónde iré yo lejos de tu espíritu, a dónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo, allí estás tú, si en *sheol* me acuesto, allí te encuentras. Si tomo las alas de la aurora, si voy a parar a lo último del mar, también allí tu mano me conduce, tu diestra me aprehende».

2. Cfr. el relato de Gn 2 de la formación de Adán y Eva, y su colocación en el jardín (= símbolo del ámbito divino).

3. Gn 3, 9: «¿Dónde estás?».

4. Cfr. Gn 18: Abraham; Gn 32: Jacob.

cular, la narración del Éxodo refleja la experiencia de una divinidad que «baja» a salvar a su pueblo [5] y estrecharlo consigo en Alianza [6]. Israel se considera entonces morada de la Presencia de Dios: en su culto [7], en sus lugares sagrados [8], en sus miembros vivos [9]. Su consigna es: Yahveh está en medio de nosotros [10]. La proximidad divina es valorada como razón de la grandeza de Israel: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahveh, nuestro Dios, siempre que le invocamos?» (Dt 4, 7).

Ciertamente, la cercanía del Señor se ve afectada por el pecado de los hombres [11]. De hecho, los diversos desastres nacionales que sufre Israel son tomados como una señal de que Dios lo ha dejado solo debido a sus iniquidades [12]. Tarea principal de los profetas es inculcar en el pueblo la conciencia de que la presencia mantenida del Señor está vinculada a la fidelidad de Israel a la Alianza [13]. Puede afirmarse, sin embargo, que, en general, el dinamismo divino de acercamiento se muestra en el Antiguo Testamento como más insistente y fuerte que el distanciamiento por el pecado. Incluso en los momentos en que Dios parece haberse alejado del pueblo, en realidad se mantiene cerca [14]. Esta idea de proximidad divina fundamenta la esperanza de una futura presencia cabal de Dios en medio del pueblo [15].

(i) *La expectación del Día de Yahveh*

En el humus de la fe en un Dios que no se mantiene alejado de los hombres, sino que los auxilia, germina una línea concreta de esperanza. Las vicisitudes que acompañan al pueblo a lo largo de su historia provocan la añoranza de una intervención divina (como en el Éxodo) que mejore definitivamente la situación del pueblo. Este anhelo de una

5. Ex 3, 8: «He bajado para librarle de la mano de los egipcios».

6. Ex 19, 18: «Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahveh había descendido sobre él en el fuego».

7. Cfr. Ex 20, 24.

8. Monte Sión: cfr. Sal 68, 17; 74, 2; Is 8, 18; el Templo: cfr. Ex 25, 8; 1 R 8, 12-13; Sal 68, 18.

9. Cfr. Lv 26, 11-12.

10. «Moraré en medio de los israelitas, y seré para ellos Dios. Y reconocerán que yo soy Yahveh, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos» (Ex 29, 45-46; cfr. Ex 25, 8 ss.; 1 R 8, 10-29).

11. Este matiz es expresado de forma sobrecogedora en la visión de Ezequiel, donde «la gloria de Dios» se aleja del Templo y de Jerusalén, a causa de los pecados cometidos por el pueblo en el santo recinto: cfr. Ez 10, 18-22; y por supuesto, se ve también plasmado en el relato de la caída: cfr. Gn 3.

12. Cfr. Is 54, 7; Dt 31, 17; Jc 6, 13.

13. Cfr. Am 2; 2 Cro 15, 2.

14. Cfr. Os 11, 8-9; Is 40, 27; 49, 14; 54, 8; Ez 1, 4-28 (Dios aparece ante el profeta en exilio).

15. «Mi morada estará junto a ellos» (Jr 37 27); el nombre de la nueva Jerusalén será «El Señor está allí» (Ez 48, 35); «yo moraré en medio de ti» (Za 2, 14).

visitación divina trayendo consigo la salvación completa se condensa en la expresión «*Día de Yahveh*» (*yom yhvh*). El Día representa el máximo acercamiento de Dios a los hombres.

Parece que esta noción poseía al principio connotaciones eminentemente positivas[16]. El pueblo elegido esperaba ver aplicado el castigo divino a los pueblos que acosaban a Israel; tal confianza estaba basada en el hecho de la elección divina. Los profetas se encargan de matizar esta expectativa. *Amós* advierte ya en el siglo VIII a. C.: «¡Ay de los que ansían el Día de Yahveh! ¿Qué creéis que es ese Día de Yahveh? ¡Es tinieblas, que no luz!» (Am 5, 18). Él y otros *profetas anteriores al exilio*, viendo cómo el pueblo sigue confiando en su *status* privilegiado y descuidando su fidelidad al Dios de la Alianza, incluyen una nota de *amenaza* en sus oráculos. Afirman que el Día de Yahveh traerá juicio y castigará a los impíos, sin excluir a miembros de la casa de Israel (cfr. Os 4, 1; Mi 1, 3- 5 ; Is 13, 9-14). Los colores sombríos que añaden al Día de Yahveh dejan un cuadro *ambivalente*. Por una parte, aquel Día encierra una *promesa de salvación*; pero, por otra, también posee un *aspecto terrible*, particularmente para los infieles.

Este segundo rasgo es descrito frecuentemente en términos sobrecogedores. Sofonías lo dibuja de manera memorable: «Día de ira el día aquel, día de angustia y de aprieto, día de devastación y desolación, día de tinieblas y de oscuridad, día de nublado y densa niebla» (So 1, 15). Tal *mezcla de notas positivas y negativas* que esbozan ya los profetas preexílicos, se convertirá en una nota permanente del mensaje bíblico sobre el Día de Yahveh. El misterio aparece con una doble dimensión, consoladora y temible.

En realidad, las advertencias proféticas surten un efecto limitado en el pueblo, que persiste en su trayectoria de infidelidad. Cuando llegan finalmente las grandes calamidades nacionales –destrucción del reino del norte, asedio babilónico de Jerusalén, caída de la ciudad y destrucción del Templo, deportación–, tales catástrofes reciben una interpretación religiosa, es decir, son vistas como visitación y juicio de Dios. En los momentos de abatimiento nacional con ocasión de la deportación babilónica, se levantan las voces de los *profetas del exilio*, que profieren un mensaje de consolación. Es verdad, dicen, que Dios ha castigado al pueblo; pero no lo ha olvidado, ni abandonado: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15). En sus oráculos aparece el Día de Yahveh con un acento pues-

16. A juzgar por la crítica que hace el profeta Amós a un optimismo ingenuo acerca del día del Señor: Am 5, 18-20.

to en el aspecto positivo. En un futuro, vaticinan los profetas, Yahveh restablecerá a Israel; y castigará a sus enemigos [17].

Así, en medio del exilio, germina la expectación de un futuro mejor. Aunque esta esperanza se mueve inicialmente dentro de los confines de un horizonte intrahistórico y terrenal –con miras a una reconstrucción nacional y un engrandecimiento terreno–, se abre progresivamente a un horizonte trascendente. Puede decirse que *a partir del exilio*, bajo la guía de los profetas se desarrolla una esperanza marcada por: (1) el anhelo de una futura presencia de Yahveh verdaderamente duradera (Reino eterno); y (2) la aguda conciencia de que la cercanía salvadora de Dios está en función de la *fidelidad* del pueblo a la Alianza.

Se esboza un cuadro de futuro radicalmente diferente de la situación presente: abundancia y paz universal y, sobre todo, perfecto conocimiento de Dios tanto por parte de Israel como por parte de todos los pueblos (cfr. Ez 36; 40-48; Za 9-14; Jl 3-4; también Is 25, 6-9, de formulación probablemente postexílica).

A la vez, el anhelo de salvación definitiva adquiere un matiz de *exigencia moral*. Los profetas vaticinan no sólo una liberación de enemigos exteriores, sino también de *pecados*. Incluyen en su predicación sobre la venida de Yahveh una llamada a la *conversión* y a la *santidad*. Dicen: Dios promete reunir, apacentar, instruir a sus ovejas…, pero también juzgarlas (cfr. Jr 31, 31-34; Ez 34); promete habitar para siempre en medio de los hijos de Israel… con la condición de que no contaminen su santo nombre (cfr. Ez 43, 6-10). La santidad, pues, es necesaria.

La promesa de salvación del Día de Yahveh no da pie, por tanto, a una confianza ingenua. De hecho, puede afirmarse que en los vaticinios de los profetas postexílicos queda cada vez más reforzado el nexo entre *esperanza en el Día de Yahveh* y *el mensaje del Juicio* [18]: Yahveh vendrá como fuego (cfr. Jl 2, 3), para devorar a los impíos (cfr. Ml 3, 19) y purificar a los tibios (cfr. Ml 3, 2-4); sólo los justos podrán mantenerse en pie ante el tribunal divino (cfr. Ml 3, 17; Jl 3, 5). Todos los pueblos, incluido el elegido, estarán sometidos a la criba divina.

(ii) *La esperanza del Mesías*

En paralelo con la línea temática del Día de Yahveh, se desarrolla una segunda línea en la revelación veterotestamentaria, que vincula la

17. Los terrores de la futura intervención divina son concebidos como aplicados de modo especial a los pueblos opresores de Israel: cfr. Jr 25, 33; 46, 10; 50, 27.30.31; 51, 2; Ez 30, 2-5. 9. 18; Is 47, 2–3.9.
18. Cfr. cap. VII: «El Juicio Universal».

salvación futura a un personaje misterioso: el *Mesías* o *Ungido* de Yahveh. Esta expectación aparece ya esbozada en la bendición de Jacob a Judá (cfr. Gn 49, 8-12)[19] y en los oráculos de Balaam (cfr. Nm 24, 7.17-19), que aluden a un futuro soberano universal. Se perfila más en los Salmos 2 y 110, que subrayan la singular relación estrecha con Dios del Ungido, que encarna al rey perfecto y sublime. En *Isaías* aparece un solemne vaticinio de su nacimiento milagroso y su nombre: «He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel» (Is 7, 14). El nombre aquí empleado por el profeta apunta una vez más a una singular presencia divina en la persona del Mesías.

Las expectativas de la aparición de un descendiente de David que inaugure un Reino imperecedero y glorioso[20] encuentran expresión acabada hacia el final de la época veterotestamentaria. En el libro apocalíptico de *Daniel*, el profeta ve a uno «como un Hijo de hombre» que «viene» (dos veces se usa el verbo *pareimi*) «en las nubes del Cielo» (Dn 7, 13-14), y que recibe del «Anciano» todo «imperio, honor y reino», de modo que «todos los pueblos, naciones y lenguas» le sirvan. Este personaje misterioso aparece con atributos celestiales, y viene para establecer «un imperio eterno que nunca pasará»; «su reino no será destruido jamás». Así, en un libro tardío del Antiguo Testamento, vemos confluir las dos líneas, de esperanza mesiánica y de anhelo por el Día de Yahveh.

b) *La venida del Hijo del hombre «en carne» y «en gloria»*

La revelación neotestamentaria continúa la esperanza en una venida salvadora de Dios. Aporta, a su vez, dos elementos nuevos: (1) *concentra* el misterio en Cristo; (2) distingue entre *dos venidas*, una humilde y otra gloriosa.

Son significativos los nombres que aparecen en el relato de Mateo sobre la concepción de Jesús. El primer nombre, que el ángel indica a José, es «Jesús»: significa «Yahveh salva». Tal nombre es interpretado no sólo en el sentido de que Yahveh salvará por medio de él, sino que él mismo «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21). Es una primera indicación sobre la función mesiánica del niño que nacerá de María. Aparece a continuación un segundo nombre, que evoca el vaticinio mesiánico de Isaías: «Emmanuel, que traducido significa: Dios con

19. En el v. 10, significativamente, aparece el nombre «el que viene».
20. Cfr. las promesas consignadas en 2 S 7, 12-16 y en 1 R 6, 12-13 a David y a su hijo Salomón, respectivamente.

nosotros» (Mt 1, 23). Es un término de «presencia» divina, sumamente sugerente.

Jesús mismo alude al misterio singular que encierra su persona, cuando se compara con el Templo de Jerusalén, signo privilegiado de la presencia de Dios entre el pueblo: «Yo os digo que hay aquí algo mayor que el Templo» (Mt 12, 6); y también cuando se identifica como el «esposo», cuya presencia entre sus discípulos es motivo para que no ayunen (cfr. Mc 2, 19-20)[21].

La primera venida del «Hijo del Altísimo» (cfr. Lc 1, 32) puede llamarse una epifanía amortiguada[22]. Para muchos, tal nota humilde o «kenótica» resulta desconcertante. «La venida del Hijo de Dios en la humildad de la carne no corresponde al anuncio profético del fulgurante Día de Yahveh ni a la instauración definitiva y estable del Reino mesiánico»[23]. Su índole paradójica queda especialmente resaltada en el relato de los cuatro evangelistas sobre la entrada de Jesús en Jerusalén (cfr. Mt 21, 1-11 y par.), montado en un humilde pollino y a la vez aclamado por el pueblo como «Hijo de David». Evoca así el vaticinio de Za 9, 9 sobre la llegada a la ciudad santa del Mesías Rey, a la vez «victorioso y humilde». Esta dimensión kenótica es la nota característica de la presencia divina salvífica, que se prolongará entre los seguidores de Jesucristo, hasta el final de los tiempos[24].

Por otro lado, Cristo habla claramente de otra venida suya, futura. Esta segunda venida presenta características bien nítidas:

— A diferencia de la primera, será triunfante[25]. Además, el retorno del Hijo del Hombre será tan visible como el relámpago, y a nadie pasará inadvertido (cfr. Mt 24, 26-28; Lc 17, 23).

— Con su llegada, el Hijo del hombre consumará la salvación y cerrará la historia (cfr. Mc 13); en ese sentido, traerá el «fin del mundo» (Mt 24, 3).

— La venida es descrita con tintes apocalípticos: «El sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas irán cayendo del cie-

21. El anuncio de su presencia en calidad de esposo evoca la imagen veterotestamentaria de Yahveh, vinculado en relación esponsal con Israel, y puede considerarse un pronunciamiento sobre la identidad divina de Jesús. Cfr. J. GALOT, *¡Cristo!, ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, pp. 110-114.

22. Los pastores lo encuentran «envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (Lc 2, 12); sus conciudadanos se extrañan, «¿No es éste el hijo del carpintero?» (Mt 13, 55); los sumos sacerdotes se mofan: «Si eres Hijo de Dios, ¡sálvate a ti mismo, y baja de la cruz!» (Mt 27, 40).

23. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), p. 102.

24. Cfr. Mt 28, 20.

25. Jesús declara ante el Sanedrín: «Veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 64). Y en otro lugar: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos» (Mt 25, 31-32; cfr. Mt 25, 33-34. 41-46).

lo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas. Y entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria» (Mc 13, 24-26). «En ese Día, los obradores de iniquidad serán arrojados al horno de fuego, mientras que los justos brillarán como el sol en el Reino del Padre» (cfr. Mt 13, 41-43).

— Dentro del mismo tono apocalíptico, se afirma en algunos momentos la proximidad del último día [26].

Estos rasgos tienen un doble interés. Por una parte, dibujan un acto final con trazos grandiosos, como misterio que irrumpe desde «arriba»: indican que la historia quedará clausurada por una intervención divina que renovará la humanidad y el cosmos, más que por una actividad puramente humana. Por otra, muestran al Hijo del hombre viniendo con autoridad y poder: subrayan el carácter triunfante de su retorno.

Un aspecto importante de estas escenificaciones del último día es el hecho de que el Hijo del hombre queda situado en el centro. La figura excelsa del Anciano en la visión de Daniel cede su lugar al Hijo: es éste quien lleva la voz cantante en los actos finales de la historia de salvación.

Como parte de la obra lucana, el libro de los *Hechos* adopta una perspectiva centrada en Cristo: el Señor que vino, volverá. El relato de la Ascensión muestra hasta qué punto la esperanza se concentra en el retorno de Jesús: «Estando ellos mirando fijamente al cielo mientras se iba, se les aparecieron dos hombres vestidos de blanco que les dijeron: "Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este que os ha sido llevado, este mismo Jesús, vendrá así tal como le habéis visto subir al cielo"» (Hch 1, 10-11) [27]. Se palpa la fuerte nostalgia por Alguien de cuya presencia habían gozado, y que había partido. Esta nostalgia aguijonea los corazones de los discípulos; tanto, que ellos cifran su esperanza en ver a Jesús de nuevo, bajando del cielo en gloria. La «impaciencia escatológica» [28] queda así formulada en términos cristológicos. Es más aguda debido precisamente a la previa venida del Señor, que había proporcionado a los discípulos un primer sabor de intimidad divina.

También para *San Pablo*, la aproximación divina a los hombres se realiza, en el momento culmen de la historia, a través de la Encarnación del Hijo: «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Ga 4, 4) [29]. Dado que la «ple-

26. Cfr. *Excursus* 2: «Momento y señales de la parusía».
27. Cfr. también Hch 3, 20-21 y 7, 56.
28. J.T. Nelis y J. Ponthot, «Parusía», en P.M. Bogaert et al. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, p. 1183.
29. Cfr. también Rm 8, 3.

nitud de la divinidad» reside corporalmente en Cristo, la salvación consiste en unirse a Él para participar de su vida divina: «En Él [Cristo] reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y vosotros alcanzáis la plenitud en Él» (Col 2, 9-10).

En otro lugar, San Pablo recurre a una analogía arquitectónica para describir la presencia originaria de Dios en la persona de Cristo, que se hace luego extensiva a los que se le unan: «Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2, 19-22). El silogismo básico es el mismo: Dios, presente en Cristo; y «por extensión», presente en los que están unidos a Cristo.

Según San Pablo, la presencia divina tendrá su culmen en el último día, con el retorno de Cristo glorioso. Podemos notar aquí la «cristificación» de la esperanza del último día. El anhelo antiguo por el Día de Yahveh queda ahora vertido en clave cristológica: no se desea simplemente el «día de Dios (=Yahveh)» sino el «día del Señor (= Jesucristo)» (*hemera tou kyriou*: 1 Ts 5, 2; 2 Ts 2, 2; 1 Co 1, 8; 5, 5; 2 Co 1, 14) o el «día de Cristo» (*hemera christou*: Flp 1, 6.10; 2, 16). Esta «transición cristológica» se ve con especial claridad en 1 Co 15, donde los elementos que tradicionalmente integraban el cuadro del Día de Yahveh son vinculados al día del retorno de Cristo: la resurrección de los muertos (v. 23), la destrucción de los poderes malignos (vv. 24-26), el sometimiento de todas las cosas a Dios (v. 27), y un nuevo mundo en que Dios será todo en todos (v. 28).

En definitiva, el gran Día es en San Pablo el día del retorno del Señor Jesús: no ya en la humildad, como en la primera venida, sino con carácter mayestático: como *Kyrios*, en gloria y poder, para instalar el reino definitivo.

Se puede notar en las cartas tempranas de San Pablo cómo el Apóstol se sintió aguijoneado por el deseo de ver de nuevo, patentemente, a Aquel que se le había aparecido en el camino de Damasco y le había cambiado el corazón (cfr. Hch 9). Parece que prima en su horizonte el fin de los tiempos. En 1 Ts 4, 15-17, al responder a la inquietud de la primitiva comunidad por la suerte de los que ya murieron, habla de la parusía como si fuera próxima. En el centro del cuadro apocalíptico que dibuja –la voz del arcángel, el toque de la trompeta, las nubes, la resurrección de los muertos– está el Señor, que viene en poder y gloria. El retorno del Señor culminará, dice San Pablo, en el encuentro y la unión con Jesús: «Seremos arrebatados en nubes, junto con ellos [los muertos resucitados], al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor». He aquí una muestra de profundo afecto hacia Cristo: «estar

siempre con el Señor» es la fórmula que elige San Pablo para expresar el contenido de su esperanza. Volverá a decirlo más tarde en otra carta, con un término aun más expresivo: «*Marana tha*», Ven, Señor (1 Co 16, 22).

Con el paso del tiempo, San Pablo desarrolla más la idea de que cierta unión íntima con Jesús ya existe antes de la parusía, gracias a la obra del Espíritu Santo, que mora en los bautizados como en un templo (cfr. 1 Co 6, 19) y los identifica con el Hijo de tal modo que puedan clamar «¡*Abbá*, Padre!» (cfr. Ga 4, 6). Con esta perspectiva «anticipatoria», el Apóstol encuentra un bálsamo para la espera acuciante del retorno del Señor[30]. Este aspecto «presentista» es característico de la doctrina paulina.

Hallamos la misma «gravitación cristológica» en la *literatura joánica*, que ofrece una meditación profunda sobre la venida divina *en la persona de Jesús*. El cuarto evangelio narra cómo la Palabra divina baja desde su lugar eterno junto al Padre, para sufrir la pasión y muerte, luego resucitar y volver a su lugar con el Padre; mientras que el libro del Apocalipsis muestra a Cristo glorioso que baja de su sede celestial, para derrotar las fuerzas del mal e inaugurar su reinado definitivo.

El Verbo divino establece en su primera venida su morada entre los hombres bajo un velo de humildad: «la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros» (Jn 1, 14); «en el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, y el mundo no la conoció» (Jn 1, 10). En la segunda venida, por contraste, la Palabra llegará con ostensible gloria y poder: «Vi el cielo abierto, y había un caballo blanco: el que lo monta... lleva escrito un nombre que sólo él conoce... y su nombre es: La Palabra de Dios... De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; él los regirá con cetro de hierro; él pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios, el Todopoderoso. Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores» (Ap 19, 11-16).

Por tanto, en los escritos joánicos la mirada anhelante se posa en Jesucristo. Como Palabra encarnada y sentida[31]; como Amado cuyo retorno se espera: «La Esposa y el Espíritu dicen: "Ven"» (Ap 22, 17); «Amén. Ven, Señor Jesús» (Ap 22, 20). «"Sí, vengo pronto"» (Ap 22, 20).

* * *

Esta mirada vuelta hacia la figura de Cristo en los escritos neotestamentarios contiene una primera indicación acerca de la «articulación

30. De hecho, son muchos los lugares en sus cartas, particularmente en pasajes bautismales y recreacionales, donde San Pablo recalca la consoladora verdad de la comunión con Cristo de que actualmente goza cada creyente y la entera comunidad (p. ej. Ga 3, 26-27; 1 Co 1, 13.15; 10, 2; Rm 6, 1-14; Col 2, 12).

31. «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos» (1 Jn 1, 1).

interna» de la escatología. La divinidad se acerca a la humanidad *a través del Hijo hecho hombre*, «único mediador entre Dios y los hombres» (1 Tm 2, 5). Esta articulación cristológico-filial rige tanto en la primera venida como en la segunda, y configura de modo específico –como veremos– la dinámica de aproximación divina a los hombres.

2. La expectación cristiana de la parusía

La expectación de la parusía en la Iglesia tiene una rica historia. Su evolución obedece tanto a circunstancias exteriores en los diversos períodos históricos, como a la profundización creyente en el misterio.

En líneas generales se pueden distinguir cinco etapas:

(1) Iglesia primitiva y tiempos de persecución (hasta la paz constantiniana): predomina una visión positiva de la parusía, como evento anhelado.

(2) Edad patrística posterior a la paz constantiniana: comienza a decaer el anhelo por el regreso del Señor.

(3) Desde el fin de la era patrística hasta la Edad Media: continúa declinando el interés por la escatología final; los aspectos sombríos del fin acaparan gradualmente la atención de los creyentes.

(4) Edad Moderna: cierto olvido de la parusía.

(5) Época contemporánea: resurge el interés por recuperar el deseo de la parusía.

a) *El primitivo anhelo por el retorno del Señor*

La parusía, en clave positiva, fue objeto muy principal de la mirada creyente en los tres primeros siglos cristianos. El sentir creyente de esta época se caracteriza por la *fuerte nostalgia* por el Señor. En los escritos de los Padres apostólicos se puede notar cómo el recuerdo de la persona de Cristo está todavía muy vivo, debido a las relaciones directas que los autores tuvieron con los Apóstoles. Parece prácticamente irreprimible el deseo de ver de nuevo al Señor, que había prometido venir de nuevo. Un pasaje de la *Didaché* es representativo de este estado de ánimo: «Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia. *Maranatha*. *Amén*» (X, 6). He aquí una fórmula de deseo ardiente, incluso impaciente, por el retorno del Señor[32].

32. A esta actitud expectante puede haber contribuido también el desencadenamiento de sangrientas percusiones contra los cristianos. Éstos, aun ejerciendo la paciencia, anhelan lógicamente una

Tan acuciante es este anhelo de la parusía, que cristaliza en expresiones de *inminencia*: están aquí los «últimos días», afirman la *I Carta de Clemente*[33], la *Carta de Bernabé*[34], San Ignacio de Antioquía en su *Carta a los Efesios*[35], el *Pastor de Hermas*[36], y San Ireneo en *Adversus haereses*[37]. El fin está cerca[38], hay que apresurarse hacia la conversión y la santidad. El *Pastor de Hermas*, con el símil de una torre en construcción, advierte que es preciso arrepentirse para poder llegar a formar parte a tiempo del edificio (cfr. *Past. de Herm.*, Sim. 9, 5, 1).

Es preciso entender bien tales expresiones de inminencia. No parece que se trate de aseveraciones hechas en tono dogmático. (Es significativo que San Ireneo[39] y Tertuliano[40], al ofrecer resúmenes de fe cristiana, incluyan la creencia en el retorno del Señor, pero omitan decir que es inminente. La ausencia de mención de la inminencia de la parusía se puede observar también en las primitivas confesiones de fe[41]). Hay que tener en cuenta, además, que las expresiones de inminencia coexisten pacíficamente en este tiempo con afirmaciones de incertidumbre, vigilancia y espera[42]. Las expresiones de cercanía de la parusía parecen, pues, más bien expresión de un anhelo incontenible; nostalgia vertida en expectación. (También pueden constituir un eco de las fórmulas escatológicas de la Biblia, cargadas de intención parenética, o del mensaje de que el Reino ya ha empezado con Cristo y sólo espera su consumación[43]).

La idea de una salvación ya operante en la historia[44], que suaviza la espera del retorno del Señor, cristaliza en la doctrina de las «dos veni-

intervención de Dios que cambie pronto su difícil situación. Leen además sus tribulaciones a la luz de los presagios del fin del mundo (angustias, Anticristo, apostasías).

33. *I Clem.*, 42, 3.

34. *Carta de Bern.*, 4, 3.9; 21, 3.

35. *Ad Eph.*, 11, 1.

36. *Past. de Herm.*, Sim. 9, 12, 3.

37. *Adv. haer.*, V, 15, 4.

38. El fin del mundo está realmente muy cercano, insiste TERTULIANO (*Apologeticum*, 32; *De cultu feminarum*, 2, 6). El día del juicio viene muy pronto, dice SAN JUSTINO (*Dialogus cum Tryphone*, 28; 32). Y SAN CIPRIANO, evocando el tema estoico de la *senectus mundi*, expresa la convicción de que la historia humana ha llegado a su crepúsculo (*Epistula 63*, 16).

39. Cfr. *Adv. haer.*, I, 10, 1

40. Cfr. *Apol.*, 23, 12.

41. Cfr. DH 1-76.

42. La *II Carta de Clemente* afirma explícitamente que no se puede estar seguro de cuándo vendrá el reino de Dios (cfr. *II Clem.*, 12, 1). Incluso ofrece una razón de conveniencia para el aplazamiento del momento: entrenar a los creyentes en la justicia (cfr. *ibid.*, 19, 3 – 20, 4) y darles tiempo para arrepentirse de sus pecados (cfr. *ibid.*, 12, 2-6). De modo parecido, el *Pastor de Hermas*, en el símil de la torre en construcción, afirma que el acabamiento del edificio se ha aplazado (cfr. *Past. de Herm.*, Sim. 9, 5, 1) para permitir que las piedras que han sido malformadas por el pecado tengan tiempo para reformarse *(ibid.*, Sim. 9, 14, 2). También SAN JUSTINO, aun cuando opina que el juicio llegará pronto, aduce una razón de *solidaridad* para el retraso: hace falta completar el número de los justos a incluir en el Reino (cfr. *I Apologia*, 28; 45; *Dial. cum Tryph.*, 39).

43. Se trataría entonces de una proximidad «teológica», más que de una cercanía temporal: cfr. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993, pp. 107-108; 387.

44. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA afirma que con el nacimiento de Jesús «lo que Dios había preparado comenzó», y que todos los poderes oscuros del «Reino antiguo» terminaron (*Ad Eph.*, 19, 3).

das». En un texto significativo, San Ignacio usa la palabra *parousía* para hablar de la primera venida del Verbo en la encarnación: «Algo... tiene de más excelente el Evangelio, a saber: la venida (*parousía*) del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, su pasión y su resurrección» *(Ad Philadelphios*, 9, 2). San Justino da un paso más, distinguiendo ya formalmente las *dos venidas* del Señor, separadas cronológicamente pero relacionadas. La primera venida divina, sin gloria, es la encarnación[45]; la segunda, gloriosa, es la parusía, y ocurrirá al fin de los tiempos[46]. (Esta doctrina aparece también en la comparación que hace San Justino de creencias cristianas con creencias judías, en su *Diálogo con Trifón*: «Yo distingo dos advientos suyos: uno, en que fue por vosotros traspasado; otro, en que reconoceréis a Aquel a quien traspasasteis, y vuestras tribus se golpearán el pecho...» [*Dial. cum Tryph*., 32, 2]).

La distinción entre las dos venidas del Salvador encontrará aceptación general en la época patrística. Será empleada también por San Ireneo[47], Tertuliano[48] y otros, aunque en medida creciente la palabra parusía se reserva para la venida *gloriosa* del Señor. En cualquier caso, podemos decir que el concepto de una salvación operante ya desde la primera venida sirve de consuelo a los creyentes que aguardan la segunda venida.

La nostalgia por el Señor brilla no sólo en los escritos, sino también en las acciones de los primeros cristianos. Da lugar a todo un estilo de vida: de desprendimiento, austeridad y castidad; de serenidad en medio de las persecuciones; de valentía ante el martirio. La esperanza escatológica confirió, por tanto, un sabor único al *modus vivendi* cristiano, suscitando la admiración de los paganos y atrayendo nuevos conversos.

b) *El declive de la expectativa parusíaca*

La historia de la expectación del retorno del Señor prosigue a lo largo de la época patrística, puntuada por hitos como la instauración de la paz constantiniana y el posterior desmoronamiento del Imperio romano. Se puede decir en líneas generales que tiene lugar en esta época un proceso de paulatino *declive de interés* en la parusía, a pesar de que ciertos sucesos catastróficos dirigieran momentáneamente la atención a la idea del fin del mundo.

45. Cfr. *Dial. cum Tryph*., 88, 2; 120, 3; *I Apol*., 48, 2; 54, 7 (aunque también aplica el término parusía a la entrada humilde-gloriosa de Cristo en Jerusalén: *I Apol.,* 54, 7; *Dial. cum Tryph*., 53, 1).
46. *I Apol*., 35, 8; 52, 3; *Dial. cum Tryph*., 14, 8; 49, 2.7; 52, 1; 54, 1.
47. Cfr. *Adv. haer.*, IV, 22, 1-2; 33, 11.
48. Cfr. *Apol*., 21, 15.

(i) *¿Un Reino ya triunfante en la historia?*

El primer momento de la paz constantiniana se caracteriza por un declive del anhelo del fin del mundo, debido a cambios en las circunstancias exteriores: al cesar las persecuciones y consolidarse una situación de paz religiosa, algunos cristianos llegan a sospechar que la victoria del Reino de Dios ya ha llegado de alguna forma.

Tal pensamiento es comprensible, a la vista del éxito palmario del cristianismo dentro de los confines del Imperio romano: ¿No había sobrevivido, a pesar de las persecuciones de los poderes terrenos? ¿No lograba imponerse inexorablemente a las religiones paganas más antiguas? Esta manera de leer la historia del cristianismo se podría denominar como «intramundanismo»; y revela la perenne tentación de imaginar la consumación en términos inmanentes.

Una muestra de esta mentalidad la encontramos en Eusebio, que vive de lleno el cambio de *status* de la religión cristiana dentro del Imperio romano. En su sermón de acción de gracias, pronunciado una vez recibida la noticia del reconocimiento constantiniano de la religión cristiana (cfr. *Historia ecclesiastica*, X, 4), profesa leer en tal acontecimiento el cumplimiento de las profecías sobre la era mesiánica: ya terminó, dice, la gigantesca batalla entre Cristo y el diablo (= las persecuciones); ahora, con el reconocimiento imperial, se abre una nueva época de paz para la religión cristiana, y se cumple la profecía de Isaías sobre la transformación del desierto en vergel (cfr. *Hist. eccl.*, X, 4, 32). El triunfo de Cristo sobre la tierra se realiza a través de su reconocimiento por parte del emperador como Rey y Dios (cfr. *Hist. eccl.*, X, 4, 16).

Tal interpretación de un suceso histórico implica un sutil desplazamiento del punto de mira. Se pasa del cuadro de vicisitudes apocalípticas a la visión final y paradisíaca. La Iglesia es vista como habiendo rebasado la fase purificadora, y alcanzado la etapa de paz duradera; y surge espontánea la sospecha de que el momento actual cumple ya las profecías sobre un Reino glorioso[49].

La línea «intramundana», provocada por los acontecimientos históricos, contribuye probablemente a amainar el anhelo del pueblo cristiano de una venida realmente escatológica del Señor.

La tentación que representa continuará insinuándose a lo largo de la historia de la Iglesia. Aunque San Agustín en *De civitate Dei* intentará distinguir cuidadosamente entre la trascendente Ciudad de Dios y las

49. Por operar este tipo de mundanización parcial del Reino, Eusebio ha sido llamado el primer teólogo político de la Iglesia cristiana (cfr. H. Eger, «Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebius' von Cäsaräa», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 38 [1939] 97-115).

realidades intrahistóricas, poco después (siglo VI) Pablo Orosio utilizará la misma expresión «Ciudad de Dios» para referirse al conjunto de la institución cristiana que se dilata en el tiempo (cfr. su libro *Historia adversus Paganos*).

(ii) *Traslación del centro de gravedad, de la parusía a la muerte*

Al pasar el tiempo y no realizarse la parusía, ésta es concebida cada vez más como *evento lejano en comparación con el momento de la muerte*. La mirada de los creyentes se traslada entonces del final universal al final del individuo. Este progresivo trasvase de atención –de la escatología universal a la escatología individual, digamos– puede observarse en los documentos escritos después de la paz constantiniana, hasta finales de la era patrística.

San Juan Crisóstomo, con un razonamiento típico, afirma: «El fin de cada una de nuestras vidas es una imagen de la consumación. Uno no se equivocaría, entonces, llamándolo el fin del mundo» (*Homiliae in epistulam I ad Thessalonicenses*, 9, 1). Aquí el Crisóstomo todavía se hace eco de la idea de una parusía inminente (citando poco antes como señal el hecho de que el Evangelio está siendo predicado por todo el mundo): este evento próximo, dice, debe preocupar a todo cristiano; es lógico que tenga interés por saber cuándo llegará el fin. Sin embargo –añade enseguida, significativamente–, gran parte de este interés es ociosa curiosidad. Debe preocupar antes, y más, la muerte de cada uno: «No es la consumación del mundo, para cada uno de nosotros, el fin de su propia vida? Por qué entonces estás ocupado y preocupado por el fin común?» (*Hom. in ep. I ad Thess.*, 9, 1)[50].

Este interés prevalente por la escatología individual se generaliza poco a poco. Es posible que haya contribuido a la disminución del interés por el retorno del Señor, al relegarlo a un futuro indeterminado e incluso distante.

(iii) *Eclipse de la doctrina escatológica*

Otro hecho que afecta el desarrollo del pensamiento escatológico, en la época comprendida entre la paz constantiniana y el final de la era patrística, es el desencadenamiento de los grandes debates cristológicos y trinitológicos en la Iglesia. La lucha doctrinal frente a herejías

50. Cfr. también *Hom. in Matthaeum*, 10, 5; *Hom. in ep. ad Hebraeos*, 21, 3.

que negaban la divinidad de Cristo o del Espíritu Santo resulta de gran intensidad y duración, y obliga a los pensadores cristianos a centrar su atención en cuestiones teológicas algo alejadas de la escatología. Cabría incluso hablar de un *ocaso de la doctrina escatológica en general* durante esta época. Daley, en su estudio de la doctrina escatológica durante la era patrística, observa[51] que las controversias cristológicas (a partir del siglo IV) y trinitarias (a partir del siglo V) llegan a absorber tanto la atención de pastores y teólogos, tanto en Oriente como en Occidente, que dejan pocas fuerzas para tratar *in recto* temas escatológicos. De hecho, la predicación escatológica queda relegada a la homilética y a los escritos ascéticos. Así, una aspecto esencial del mensaje cristiano original sufre un progresivo eclipse[52].

(iv) *Resurgir efímero del interés escatológico, con ocasión del derrumbamiento del Imperio romano*

Con las invasiones bárbaras y el desmoronamiento del Imperio romano (del que fue símbolo elocuente el saqueo de Roma por los vándalos en 410 d. C.), resurge momentáneamente un interés por el fin de los tiempos. La civilización en medio de la cual había nacido y florecido el cristianismo se tambalea, el mundo antiguo se disuelve; ante tal cuadro catastrófico, en medio de un clima de ansiedad, despunta el recuerdo de los pasajes apocalípticos y la idea del retorno del Señor para clausurar la historia.

Crece el interés popular por especulaciones de tipo apocalíptico: los desastres naturales y las debacles militares son leídos más y más como señales de la inminente venida de Cristo[53]. Es interesante notar, sin embargo, que el renovado interés por el fin tiene algo de superficial, porque se preocupa más por la lectura de los signos, restringiendo la atención a la interpretación de señales para saber si el final está pró-

51. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, pp. 69, 105.

52. «Eschatological doctrine as such withdraws in this period from the centre of the Greek theological stage» (*ibid*., p. 105).

53. P. ej.: MARCELLINUS COMES, en su *Chronicon*, narra los «signos» apocalípticos aparecidos en los años 390-420 (cfr. PL 51, 919D-924B). SAN JERÓNIMO, en medio de las invasiones bárbaras del año 409, asegura a la viuda Geruquia que «el Anticristo está cerca» (*Epistula 123*, 15); y hace notar cómo la actuación de herejes como los arrianos y origenistas se ajustan a las descripciones apocalípticas acerca de los asaltos contra los seguidores de Cristo (cfr. *Commentarii in Isaiam*, VI, 14, 1; *Comm. in Ezechielem*, XI, 38). Incluso SAN AGUSTÍN, que generalmente aboga por un agnosticismo en cuanto al momento del fin, parece quedar afectado por la situación dramática del Imperio: «el mundo se muere, el mundo se ha vuelto viejo, el mundo se acaba y respira lastimosamente» (*Sermo 81*, 8; cfr. también *Serm. 19*, 6 y *Epistula 228*, 8). Para una descripción del sentir general de la época, cfr. B. KÖTTING, «Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus», *Historisches Jahrbuch* 77 [1957] 125-139).

ximo o no. En gran medida, pierde de vista aquello que tan claramente habían percibido los primeros cristianos: la amable persona del Salvador que regresa. Con la fijación en aspectos periféricos –con esta «distracción teológica», podríamos decir– había de decaer inevitablemente el fervoroso deseo de la vuelta del Señor.

El interés por el fin del mundo y sus señales resulta, además, efímero: pierde terreno cuando se derrumba el Imperio romano y no se producen el fin del mundo ni la venida de Cristo. Ante tal comprobación empírica, de una falta de correlación entre los desastres históricos y las descripciones apocalípticas de la Biblia, amaina de nuevo el interés por el momento final de la historia.

Sin embargo, la mayor conciencia de la complejidad de la expectación escatológica también tiene un efecto saludable: lleva a matizar el carácter «inminente» de la parusía y a profundizar mejor en el sentido de «los últimos tiempos». Este proceso de maduración teológica queda bien reflejado en los escritos de San Agustín, donde él (1) minimiza la importancia de la cuestión de fechas (apostando por un sano «agnosticismo»); (2) pone, en cambio, énfasis en la vigilancia que deben vivir los fieles en todo momento; y (3) ofrece una interpretación espiritual de «los últimos tiempos».

— En primer lugar, afirma que *no se puede hablar de fechas finales con seguridad*. Basándose en Mt 24, 36 y Hch 1, 7, confiesa abiertamente que «no me atrevo a calcular el tiempo. Ni creo que ningún profeta haya fijado sobre este asunto el número de años. Más bien ha de prevalecer lo que el mismo Señor dijo» (*Epistula 197*, 1). Por lo cual, «quien dice que el Señor vendrá pronto habla según una opción en la que puede engañarse peligrosamente» (*Ep. 199*, 54).

— Por tanto: es irrelevante *saber cuándo*, y más importante *vigilar*. «Estamos contentos con ignorar [cuándo vendrá el fin], porque Dios quiere que lo ignoremos» (*Enarratio in Psalmum 6*, 2). «El que reconoce que no sabe cuál de las dos posturas es verdadera [pronta venida del Señor / largo retraso] espera en cuanto a la primera, y se resigna en cuanto a la segunda, y [con esta doble actitud] no se equivoca» (*Ep. 199*, 54).

— En un sentido profundo, espiritual, ya estamos en «los últimos días» (como dijeron los Apóstoles en Pentecostés: cfr. Hch 2, 17): los «mil años» que anteceden el fin, de los que habla Ap 20, corresponden al arco del tiempo que va desde la primera venida del Señor hasta su retorno glorioso (cfr. *De civitate Dei*, XX, 7). En esta etapa actual, ya ocurre la «resurrección de los muertos», con la regeneración bautismal; y el «reinado» de Cristo y de sus santos se realiza ya en la Iglesia.

c) *La parusía, tema secundario y preocupante: del final de la época patrística hasta la Edad Media*

Los procesos iniciados hacia el fin de la edad patrística continúan hasta la Edad Media. En líneas generales, puede afirmarse que la expectación de la parusía se torna menos acuciante, y adquiere un tono de preocupación. Esta etapa se caracteriza, pues, por dos notas:

— relegación de la parusía a un segundo plano (exceptuando algunos rebrotes de milenarismo);

— cierto desequilibrio en la consideración de la parusía, con mayor fijación en sus aspectos sombríos y catastróficos.

Como botón de muestra del *primer punto*, consideremos el primer tratado sistemático conocido de escatología, escrito hacia finales del siglo VII por Julián de Toledo, y titulado *Prognosticon futuri saeculi*. La obra representa un intento de reflexionar orgánicamente acerca del misterio escatológico. Influirá durante siglos en los tratados sobre los novísimos.

El libro posee una estructura significativa. Trata los temas en el siguiente orden: (1) la muerte; (2) el estado de almas separadas; (3) la resurrección. (El tema de la parusía aparece lógicamente en este último apartado: la resurrección ocurrirá el día que venga Jesús para juzgar a los hombres, revelando una faz amable a los justos y un aspecto terrible a los impíos).

Como se puede ver, tal estructura es antropológica y narrativa: sigue la cronología de la vida humana, en cuanto que ésta va atravesando fases sucesivas hasta desembocar en un destino eterno. En esta consideración, la figura parusíaca de Jesús aparece sólo al final. Se trata de una opción teológica válida, y reveladora. Indica un interés prioritario por lo que parece que con toda seguridad vendrá antes –la muerte individual–, y una menor preocupación por lo que parece que llegará en un futuro indeterminado –la parusía–. Este esquema del tratado escatológico será adoptado por los medievales, y prevalecerá hasta bien entrado el siglo XX.

Como ejemplo de la *actitud temerosa* con respecto a la parusía, consideremos el solemne himno *Dies irae*, compuesto probablemente hacia finales del siglo XII. Pueden distinguirse dos partes de este canto exequial. Las primeras siete estrofas[54] emplean imágenes apocalípticas

54. «*Dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla: teste David cum Sibylla. / Quantus tremor est futurus, quando judex est venturus, cuncta stricte discussurus! / Tuba mirum spargens sonum per sepulcra regionum, coget omnes ante thronum. / Mors stupebit et natura, cum resurget creatura, judicanti responsura. / Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus judicetur. / Judex*

tomadas de los libros proféticos[55]. Tales imágenes proporcionan a los oyentes un elocuente recordatorio de la cuenta que han de rendir ante el Juez divino. En una civilización que era prácticamente «cristiandad», en la que, sin embargo, no pervivía el fervor de los primeros tiempos, esta parte del himno está diseñada para mover a recapacitar, a reaccionar[56]. A partir de la octava estrofa[57], el tono del himno cambia, tornándose en una plegaria a la misericordia divina, de quien confía no en los méritos propios, sino en la compasión divina y en los sufrimientos de Cristo. Con esta segunda parte, el compositor logra dibujar, sobre un lienzo de justicia, un cuadro de esperanza. De todos modos, la secuencia no deja de ser significativa. El primer golpe de vista que nos ofrece de la parusía es aterrador. Casi no deja fuerzas en el ánimo para gritar luego con ilusión: *Marana tha*!

Las razones de este fenómeno, gradual y doble –postergación y ensombrecimiento de la parusía–, son complejas, y de momento sólo existen explicaciones parciales.

— C. Pozo[58] considera responsable de esta evolución a un método exegético que tuvo muy poco en cuenta las peculiaridades del género apocalíptico, y que hizo una lectura literalista, unilateral y tremendista de los pasajes proféticos y apocalípticos, desarraigándolos del *humus* vivo de la esperanza y nostalgia de los primeros cristianos.

— K. Adam[59] apunta la parcial desaparición de la idea de Cristo como *mediador* entre Dios y los hombres, en las oraciones populares.

> Esta tendencia, que tuvo su origen en las luchas antiarrianas, llevó a sustituir, en las plegarias, las fórmulas «por Cristo» o «por el Hijo», con expresiones más «igualitarias» como «con el Hijo» o «y el Hijo». El subrayado puesto en la unidad sustancial entre Padre e Hijo, siendo válido, tiene el efecto concomitante de ocultar el aspecto de cercanía de Cristo

ergo cum sedebit, quidquid latet apparebit: nil inultum remanebit. / Quid sum miser tunc dicturus? Quem patronum rogaturus, cum vix justus sit securus?».

55. Cfr. So 1, 14-18; Dn 7, 9-14; etc.

56. En cierto modo, el contexto de esta época es análogo al de Israel cómodamente asentado en la tierra prometida, necesitado de ser despertado por las advertencias proféticas.

57. «*Rex tremendae majestatis, qui salvandos salvas gratis, salva me fons pietatis. / Recordare, Jesu pie, quod sum causa tuae viae: ne me perdas illa die. / Quaerens me, sedisti lassus: redemisti Crucem passus: tantus labor non sit cassus. / Juste judex ultionis, donum fac remissionis ante diem rationis. / Ingemisco, tamquam reus: culpa rubet vultus meus: supplicanti parce, Deus. / Qui Mariam absolvisti, et latronem exaudisti, mihi quoque spem dedisti. / Preces meae non sunt dignae: sed tu bonus fac benigne, ne perenni cremer igne. / Inter oves locum praesta, et ab haedis me sequestra, statuens in parte dextra. / Confutatis maledictis, flammis acribus addictis: voca me cum benedictis. / Oro supplex et acclinis, cor contritum quasi cinis: gere curam mei finis. / Lacrimosa dies illa, qua resurget ex favilla judicandus homo reus. / Huic ergo parce, Deus: pie Jesu Domine, dona eis requiem. Amen*».

58. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, pp. 124-125.

59. Cfr. «Por Cristo nuestro Señor», en *Cristo nuestro hermano*, Barcelona 1979 (7.ª ed.), pp. 46-75.

Mediador a los hombres. Queda un concepto empobrecido, del Señor como Juez que viene desde lejos y desde fuera, para juzgar a los hombres, incitando a una actitud más servil que amorosa.

— J.L. Ruiz de la Peña[60] sugiere otra razón: la entrada progresiva de una mentalidad juridicista, típica de la cultura latina, en la reflexión teológica sobre el último día. Este fenómeno habría hecho mella profunda, haciendo retroceder el aspecto gozoso de la venida del Señor, como acto salvífico culminante, ante el aspecto judicial y punitivo.

— Cabría pensar también en la posibilidad de que el espíritu filial, sobrenaturalmente optimista y esperanzado, típico de la auténtica existencia cristiana, decayera en una época tan llena de vicisitudes –pestes, guerras, incursión del Islam, caída de Bizancio, etc.–. Quizá incluso puede haberse asentado establemente la angustia en el ánimo de los creyentes[61].

En cualquier caso, se puede hablar con fundamento de un proceso global que va «de la esperanza al temor»[62]. La parusía aparece como algo distante y que provoca congoja. Se yergue, en definitiva, como un misterio inquietante. La mirada creyente olvida parcialmente la promesa gozosa de salvación contenida en el misterio.

d) *Eclipse de la expectación escatológica en la Edad Moderna*

En la Edad Moderna, la expectación escatológica no desaparece del todo, pero su presencia parece debilitarse en amplios sectores de la sociedad. Para dar razón de este fenómeno, basta hacer un recuento de las corrientes que nacen en este período[63]. Sucesos y procesos se solapan y se refuerzan, para provocar cierto olvido de la parusía: en el siglo XVI, la traumática escisión producida en el seno de la Iglesia por la Reforma protestante; en los siglos XVII-XVIII (la «edad de las luces»), la suspicacia de la razón frente a las verdades reveladas, y la fe en un progreso imparable; en el siglo XIX, el crecimiento de una visión secular de la existencia. La combinación de tales factores ciega o desvía la mirada de todo lo referente a un acto divino que clausurará la historia. Puede afirmarse, por tanto, que «el pensamiento de la parusía ha sufri-

60. Cfr. *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), p. 144.

61. Como sugieren G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, p. 206; J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Paris 1978.

62. C. POZO, *Teología del más allá*, p. 123.

63. Cfr. la visión global que ofrece G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, pp. 221-249.

do una progresiva neutralización, de la patrística a la teología medieval, y de ésta hasta nuestros días»[64].

e) *Revalorización del tema de la parusía en la época contemporánea*

En los albores del siglo XX, renace el interés por la escatología. En el mundo protestante, el debate suscitado por el escatologismo consecuente así como el replanteamiento teológico propuesto por Barth, Moltmann y Bultmann sirven de revulsivos para la reflexión sobre el mensaje escatológico de Jesús. En el mundo católico se produce también una renovación, alimentada por el «regreso a las fuentes», que permite la recuperación de temas fundamentales de esperanza presentes en la Biblia y en los Padres. Además, el desarrollo de la teología de las realidades terrenas suscita interés por las relaciones entre estas realidades y la futura nueva creación[65]. El interés renovado cuaja en manifestaciones tan diversas y significativas como: (1) la propuesta teológica de Schmaus, de tratar la escatología general antes que la escatología individual[66]; (2) la reaparición del tema de la parusía en expresiones eclesiales de fe y de piedad[67]; y (3) su lugar preeminente en los documentos magisteriales del Concilio Vaticano II[68].

Cabe hablar, pues, de cierta recuperación a lo largo del siglo XX del tema de la parusía (y de la escatología en general), particularmente en la reflexión teológica y en la celebración litúrgica. Otra cuestión distinta es si el deseo vital del retorno del Señor ha vuelto efectivamente a los corazones de los cristianos. Parece que sigue en pie el reto de reavivar en los fieles el mismo anhelo de Jesús que albergaron los primeros cristianos[69].

3. La parusía en los Símbolos de fe y en la liturgia

a) *El retorno del Señor en los Símbolos de fe*

La referencia al retorno del Señor en gloria queda incorporada tempranamente a las profesiones de fe. Ya antes de su inclusión en el

64. J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, p. 131.
65. Cfr. J.L. Illanes y J.I. Saranyana, «De cara al conjunto del siglo XX: fermentos de renovación teológica», en *Historia de la teología*, Madrid 2002 (3.ª ed.), pp. 332-337.
66. Cfr. *Excursus* 1, 5.
67. Cfr. *Excursus* 2.
68. Cfr. *Excursus* 1, 5.
69. Cfr. el *Mensaje final de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos* (21.X.1999), n. 2.

Símbolo constantinopolitano (381)[70] figura en fórmulas del Símbolo, como puede verse, p. ej., en una carta de Eusebio a su diócesis de Cesarea (325)[71]; en la catequesis de San Cirilo de Jerusalén (348)[72]; y en la obra *Ancoratus* de Epifanio, Obispo de Salamina (374)[73].

La expresión adverbial «en gloria»[74], insertada en la confesión de la obra salvífica de la Segunda Persona divina, está en contraposición con lo que se confiesa poco antes, «bajó del Cielo y se hizo hombre», es decir, la afirmación de una *humilde venida*, en carne mortal, del Hijo divino. Tenemos en esta contraposición la plasmación de la creencia cristiana en una «doble venida» divina, indicativa de lo pronto que los cristianos marcaron distancias con respecto a la esperanza judía (centrada en una única venida).

El añadido «su Reino no tendrá fin»[75] aparece aproximadamente en la misma época[76]. Esta aseveración refuerza el carácter triunfal y definitivo de la Segunda Venida. Es la culminación de la formulación cristológica de la historia de salvación, al afirmar que el Reino de Dios ansiado por el antiguo pueblo será instaurado plenamente cuando retorne el Hijo. Así, el misterio llamado Día de Yahveh se solapa con –y queda iluminado por– la Parusía de Jesús.

El menguado interés por la parusía a partir del siglo IV se refleja en la escasa mención de este misterio en las correspondientes profesiones de fe y documentos magisteriales[77]. Son contadas las menciones de esta doctrina en documentos del magisterio en la Edad Media: en la profesión de fe del IV Concilio de Letrán (1215), que contiene una explicitación sobre el momento del Retorno de Cristo («al fin del mundo»)[78];

70. Cfr. DH 150.
71. Cfr. DH 40.
72. Cfr. DH 41.
73. Cfr. DH 42; 44.
74. Tiene raíces evangélicas: cfr. Mt 16, 27: «Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria de su Padre, con sus ángeles». También Mt 24, 30: «Verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria»; y Mt 25, 31: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria». Y también 2 Ts 1, 9-10: «... cuando venga en aquel Día a ser glorificado en sus santos y admirado en todos los que hayan creído».
75. Tiene resonancias bíblicas, tanto veterotestamentarias (p. ej., Is 9, 6: «Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino»; Dan 7, 14: «Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás»), como neotestamentarias (p. ej., Lc 1, 33: «Su reino no tendrá fin»; Ap 11, 15: «Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos»).
76. Hacia finales del siglo IV, según consta en la catequesis de CIRILO DE JERUSALÉN (cfr. DH 41); el *Ancoratus* de EPIFANIO (cfr. DH 42; 44); las *Constitutiones Apostolorum* (cfr. DH 60).
77. «*Ce recul des préoccupations eschatologiques apparaît dans le Symbole lui-même, où la mention des "derniers temps", à propos de l'incarnation, qui faisant partie du Kérygma primitif et se retrouve jusqu'au IVe siècle, disparaît complètement*». J. DANIÉLOU, «Christologie et eschatologie», en A. GRILLMEIER y H. BACHT (dirs.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, p. 270.
78. DH 801.

y en la Profesión de fe que impone el II Concilio de Lyon a Miguel Paleólogo (1274), donde se añade la glosa: «... ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, fueren buenas o malas»[79].

Es señal de recuperación del tema de la parusía en tiempos modernos la atención especial que le dedica el Concilio Vaticano II. El capítulo VII de la Constitución dogmática *Lumen gentium* se detiene a hablar de la índole escatológica de la Iglesia. Invita a los creyentes a dirigir la mirada más allá de la Iglesia actual, hacia adelante y hacia arriba, a la meta final, para «aguardar con esperanza bienaventurada la llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (n. 48). La Constitución pastoral *Gaudium et spes* recuerda que los esfuerzos actuales de los hombres están ordenados hacia «los nuevos cielos y tierra, que aparecerán cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal... El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (n. 39)[80].

b) *Presencia de la parusía en la* lex orandi *de la Iglesia*

A pesar de la accidentada historia que hemos visto en la hagiografía cristiana, la doctrina del Retorno del Señor siempre ha gozado de un «cobijo» seguro en la *lex orandi* de la Iglesia[81]. Este hecho –perteneciente a la vida misma de la Iglesia– tiene gran valor dogmático, porque manifiesta la fe unánime de cristianos de distintos lugares y diversas épocas.

Consideremos en primer lugar la *oración dominical*, enseñada por Jesús a sus discípulos y recitada ininterrumpidamente por las generaciones cristianas. La *Didaché* estipula su recitación tres veces al día (cfr. *Did*., VIII). La importancia y lugar privilegiado del Padrenuestro en la vida de oración de los fieles se desprende de la existencia de extensos comentarios de escritores como: Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Gregorio de Nisa (todos con tratados sobre el Padrenuestro), Teodoro

79. DH 852.

80. Hay mención significativa de la parusía en otros dos documentos del Concilio. En el Decreto *Ad Gentes*, n. 9, la acción misionera de la Iglesia se sitúa entre la primera y la segunda venida del Señor; y en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 8, la liturgia es presentada como anticipo de la manifestación gloriosa de Jesucristo.

81. Tanto es así que un autor dice: «*The whole newness, the uniqueness of the Christian* leitourgia *was in its eschatological nature as the presence here and now of the future parousia, as the epiphany of that which is to come, as communion with the "world to come"*» (A. SCHMEMANN, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, New York 1988, p. 43 [orig. ruso: *Evkharistiia*, Paris 1984]).

de Mopsuestia (*Homilías catequéticas*, 11), San Ambrosio (*De sacramentis*, V, 4, 18-30) y San Agustín (entre otras obras, *Enchiridion*, XXX, 114-116).

En esta oración se pide explícitamente «Venga a nosotros tu Reino». Ciertamente, en algunas épocas se ha insistido más en sentidos parciales del «Reino de Dios» (= dominio divino sobre el universo; sobre los santos en la tierra; sobre los bienaventurados en el Cielo[82]). Sin embargo, es indudable que el sentido principal de esta petición es escatológico, como indica el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2818: «En la oración del Señor, se trata principalmente de la venida final del Reino de Dios por medio del retorno de Cristo».

Por otro lado, la ardiente exclamación «Ven, Señor Jesús»[83] siempre se ha mantenido en la oración oficial de la Iglesia, particularmente en la liturgia eucarística. La idea se encuentra especialmente en la anámnesis, tanto en las familias litúrgicas orientales como occidentales[84]:

> La liturgia de Santiago proclama: «Celebramos, por tanto, la memoria de su pasión vivificadora, de su salvadora Cruz, de su muerte y de su entierro, de su resurrección de entre los muertos después de tres días, de su ascensión, de su estar sentado a la diestra del Padre, de su segunda vuelta gloriosa y terrible, cuando llegue con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras».
>
> La liturgia de San Marcos ora así: «Al anunciar, Señor, Dios omnipotente, Rey celestial la muerte de tu Unigénito Hijo, Nuestro Señor, Dios y Salvador Jesucristo, y al confesar su resurrección de entre los muertos después de tres días, confesamos también su ascensión, su estar sentado a la diestra de Dios Padre, y esperamos su segunda venida angustiosa y terrible, cuando venga a juzgar con justicia a los vivos y a los muertos y a dar a cada uno según sus obras».
>
> En la liturgia de San Juan Crisóstomo encontramos: «Al conmemorar, por tanto, el salvador mandato y todo lo que ocurrió por nosotros, la cruz, el entierro, la resurrección después de tres días, la ascensión, el estar sentado a la diestra del Padre y la segunda venida gloriosa, te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo».
>
> La liturgia de San Basilio incluye esta expresión: «Al celebrar, por tanto, Señor, la memoria de tu pasión salvadora, de tu Cruz vivificadora, del reposo en el sepulcro durante tres días, de la resurrección de entre los muertos, de la ascensión, de tu estar sentado a la diestra de Dios Padre y

82. Cfr. *Catecismo Romano*, Parte IV, cap. XI.
83. «*Marana tha*» (1 Co 16, 22); «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 20).
84. La traducción castellana de la mayoría de los textos que siguen proviene de M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 129-131.

de tu gloriosa y terrible vuelta te ofrecemos lo tuyo de lo tuyo en todo y por todo».

En Occidente, los ritos principales en su versión antigua ofrecen la misma idea en la anámnesis, excepto el ritual romano, que llamativamente omite en sus versiones antiguas la mención explícita de la vuelta de Cristo.

La liturgia céltica (*Missale Stowe*[85]) pone estas palabras en boca de Cristo: «Haced esto, cuantas veces lo hagáis en memoria mía. Anunciaréis mi Pasión y atestiguaréis mi Resurrección. Esperaréis mi vuelta hasta que llegue otra vez a vosotros desde el cielo».

El recital de institución del antiguo rito ambrosiano contiene un desarrollo del texto de 1 Co: «Cada vez que hagáis esto, hacedlo en memoria mía: predicaréis mi muerte, anunciaréis mi resurrección, aguardaréis mi venida, cuando de nuevo vendré a vosotros de los cielos».

La liturgia hispánica también contiene una fórmula semejante, aunque con alusión más breve a la parusía. La fórmula se ha mantenido en el rito actualizado después del Concilio Vaticano II: «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga glorioso desde el cielo».

La convergencia entre liturgias de tiempos tan antiguos y de lugares tan distantes y diversos, tanto occidentales como orientales, no deja de ser llamativa. Un estudioso de la liturgia ha venido a calificar como «notable coincidencia»[86] esta concordancia en un aspecto tan importante. La coincidencia muestra elocuentemente tanto la continuidad en el tiempo como la universalidad geográfica de la creencia y expectación en la Segunda Venida de Cristo.

Como señal del renovado aprecio de la parusía, en la reforma de los ritos romano y ambrosiano después del Concilio Vaticano II se ha incluido, en la anámnesis, una exclamación que hace referencia explícita al misterio. Entre las posibles fórmulas previstas, se incluyen: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven, Señor Jesús»; y: «Cada vez que comamos de este pan y bebamos de este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vengas».

85. G.F. Warner (ed.), *The Stowe Missal*, vol. II (Henry Bradshaw Society Publications XXXII), London 1915, p. 13.

86. «*Notable coincidence*»: L. Duchesne, *Christian Worship*, London 1904 (2.ª ed. inglesa), p. 217.

4. Reflexión teológica: la parusía como culminación de la aproximación de Dios a las criaturas

a) *El cristianismo, una «religión de presencia»*

Conviene guardarse de una distracción a la hora de reflexionar sobre la parusía. La cuestión de las fechas y señales del fin tiene su interés, indudablemente (y de hecho, en el transcurso de los siglos se ha hablado mucho sobre estos temas). Sin embargo, es preciso reconocer que éstos son más bien aspectos periféricos del misterio final. Debemos ir derechamente al núcleo del mensaje revelado. En definitiva, la doctrina de la parusía nos habla de: (1) una *distancia* entre Dios y las criaturas; (2) el *acercamiento* de las dos partes; y (3) un *encuentro* final.

— La revelación sobre la parusía resalta, primero, la realidad de una *distancia* existente entre Dios y nosotros. Hay en primer lugar un abismo metafísico, entre el Creador trascendente y su obra. (Al afirmar esta distancia ontológica, los cristianos profesan la distinción entre mundo y divinidad, y se alejan de una visión panteísta). Es tan grande la distancia entre el Ser infinito y el ser finito, que ciertas corrientes de pensamiento postulan incluso, exageradamente, la incomunicación total entre los dos ámbitos: tendríamos un Dios absolutamente distante (p. ej. el Dios relojero de los deístas) e inasequible (p. ej. el Dios «totalmente otro» de los eunomianos y barthianos).

A esta primera distancia viene a sumarse otra. Las criaturas libres, al pecar, agrandan el abismo, introduciendo a un nivel profundísimo una cuña en sus relaciones con Dios, el Todo-Santo (*panagios*). Una vez más, parece tan enorme la alienación producida por el pecado, que algunas concepciones religiosas niegan, pesimísticamente, cualquier posibilidad de restablecimiento de contacto: sería imposible una venida salvadora de Dios, para inhabitar en sus criaturas y transfigurarlas.

Por contraste, la doctrina cristiana de la parusía advierte que hay algo que prevalece sobre la «distancia» entre Dios y las criaturas. Nos habla del dinamismo latente en la economía divina, que tiende a superar el abismo. Afirma, en definitiva, la verdad sorprendente de un Dios que no quiere mantenerse lejos y que toma la iniciativa de aproximarse, salvando así una inconmensurable distancia metafísica y ética. (Esta luminosa convicción es un elemento decisivo de la esperanza cristiana).

La parusía, situada en el contexto general de la historia de salvación, aparece como la culminación de una *ley de aproximación* de Dios al mundo. Hemos visto cómo, ya en el Antiguo Testamento, Yahveh se hace cercano a los hombres, con teofanías, comunicaciones e interven-

ciones portentosas. Esta cercanía divina adquiere finalmente una forma decisiva en la Encarnación de la Segunda Persona divina, que se hace Emmanuel, Dios-con-nosotros, en sentido fuerte. La presencia divina se prolonga luego en la Iglesia y en los sacramentos; y sólo será superada cuando el Señor vuelva, de modo patente y definitivo, en el Último Día. Entonces, como afirma San Pablo, Dios será «todo en todos». Así pues, la entera *historia salutis* puede comprenderse como la insistencia divina en «acercarse» a las criaturas. Y la parusía podría definirse como la *máxima aproximación de Dios a la creación*.

La fe en un Dios que quiere mantenerse «cercano» hace del cristianismo una religión singular, pregonera de una divinidad deseosa de «cruzar el umbral de la trascendencia» (Juan Pablo II, *Alocución en la audiencia general del 26.VII.00*). La religión cristiana aparece entonces como gracia, «la sorpresa de un Dios que se ha puesto al lado de su criatura» (Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, n. 4). Sí; Dios es un Ser aproximante y cercano: el mismo Dios que está por encima de cielo y tierra, el Excelso, es también el Dios de las teofanías a los Patriarcas, el Dios que baja sobre el monte Sinaí, el Dios que acompaña al pueblo en el tabernáculo y en el Templo, el Dios que se hace carne en Jesucristo y compañía de hombres en la Eucaristía; el Dios, finalmente, que se presentará cabalmente ante nosotros en la Parusía. He aquí el mensaje singularmente gozoso de la religión cristiana: Dios en busca del hombre (como el buen pastor de la parábola: cfr. Lc 15, 4-7). En este punto, el cristianismo se distingue claramente de otras concepciones, que exageran trágicamente la lejanía divina del mundo y de los hombres.

— En este *misterio de acercamiento*, cabe distinguir dos «movimientos»: por una parte, la aproximación que hace Dios, por iniciativa propia, a sus criaturas. Esta acción divina nos dice algo importante acerca de su protagonista: es reveladora de su Amor y su Misericordia. El Ser perfecto e infinitamente santo se preocupa por las pobres criaturas, y busca una relación de intimidad con ellas, hasta consumarla en la Parusía.

Para llegar a esta cita singular con las criaturas, Dios emprende, no tanto un viaje «espacial» o «local», como un «movimiento» en sentido más profundo: un abajarse (*synkatábasis*, según un término querido por la Tradición), un inclinarse misericordiosamente a las criaturas para abrirles la posibilidad de comulgar con Él. De diversas maneras, Dios irrumpe en el tiempo y espacio creaturales, y se involucra profundamente con el mundo y su historia. Especialmente con la Encarnación, Dios penetra en lo más hondo de lo creado: el Verbo «se hace carne» (Jn 1, 14), «se hace pecado» (2 Co 5, 21), se adentra en la condición humana y en su trayectoria. Se hace realmente Emmanuel, Dios-con-nosotros.

Por otra parte, el acercamiento divino reclama del hombre un movimiento correspondiente: un «ponerse en camino», un «subir» a su encuentro. Dentro de esta «lógica de reunión», captamos algo fundamental sobre el hombre. Descubrimos que es un ser indigente. Es una criatura sedienta[87], buscadora de la faz del Señor[88]: «¡Ojalá rasgases el cielo y bajaras!» (Is 63, 19). El hambre humana de Dios es más antigua que el pecado, porque el hombre es criatura hecha para la comunión[89]. El cristianismo, a diferencia de otras antropologías que conciben al hombre como átomo independiente, habla de una criatura diseñada por Dios para un proyecto dialogal: imagen, por tanto, de la comunión primordial constituida por la Trinidad. En este proyecto la plenitud humana aparece, no como la autorrealización hasta alcanzar una autonomía completa, sino lo contrario: un encuentro final con El Otro, único capaz de colmar y completar al hombre. Podemos afirmar que la parusía, desde una perspectiva antropológica, significa la respuesta sobreabundante de Dios a la carencia humana más fundamental. Es el encuentro definitivo entre la sed de Dios y la sed del hombre[90].

— En tercer lugar, la doctrina de la parusía nos habla de un *encuentro* intimísimo entre Dios y sus criaturas. La aproximación termina por ambas partes en la constitución de una Alianza o «unión nupcial», una relación mutua más profunda que cualquiera imaginable en el mundo creatural.

En esta conjunción divino-humana, desempeña un papel esencial el Hijo. Ya con su Encarnación, se convierte en «lugar primordial» del encuentro entre la divinidad y la humanidad, incoando en su propia Persona las «nupcias» entre lo divino y lo humano. El resto de su obra salvífica no es otra cosa que incorporar a esas «nupcias» a los hombres que lo deseen, para construir un cuerpo teándrico (el Cristo Total), que aparecerá completamente formado y glorioso en el Último Día.

La conjunción escatológica entre lo divino y lo humano no será una simple yuxtaposición, sino mucho más: una mutua interpenetración. La parusía representa el punto máximo del encuentro divino-humano, e implica cierta *supresión de la distancia entre Creador y criaturas*: no en sentido panteísta, de mezcla indistinta entre lo divino y lo

87. «Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo» (Sal 42, 3).

88. «Sí, Yahveh, tu rostro busco; no me ocultes tu rostro» (Sal 27, 8-9).

89. «El corazón del hombre nunca está satisfecho, quiere algo mejor, quiere más, lo quiere todo. Ninguna medida lo colma más que lo infinito. Dice San Agustín de Hipona, el antiguo Padre de la Iglesia: "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón no descansa hasta encontrar la paz en ti" (*Conf.*, I, 1)» (JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes en la Universidad Euroasia de Astaná, Kazajstán* [22.IX.2001]).

90. El *Catecismo de la Iglesia Católica* emplea esta bella expresión para referirse al encuentro Dios-hombre en el oración: cfr. n. 2560.

humano, sino en sentido de *compenetración*: Dios-en-nosotros; nosotros-en-Dios.

Dios en nosotros: la Trinidad quedará asentada en la criatura humana con una inefable Presencia, incomparablemente superior a la presencia «por esencia, presencia, potencia» predicada por la teodicea, por ser una presencia más honda y completa, sobrenatural. (Dios se hace más íntimo a mí que yo mismo, podríamos decir, inspirándonos en San Agustín[91]). Prefigurada ya en las teofanías, en las presencias cultuales, en la gracia y en la eucarística, la parusía será el *summum* de la presencia de Dios en lo creado.

El hombre en Dios: en el *éschaton* la criatura humana se alojará definitivamente en el interior de Dios, en la Vida trinitaria. Quedará sumergida en el torrente de amor que es el Espíritu Santo, será transformada cabalmente en parte de Cristo, permanecerá situada cara a cara con el Padre. Así el hombre, pneumatológicamente transfigurado, pronunciando la palabra «*Abbá*», morará en el corazón de la Trinidad.

b) *El Amor como elemento esencial del misterio de la parusía*

No hay otra explicación a la maravillosa iniciativa divina de acercarse a las criaturas, sino el Amor[92]. Por ser Dios Amor (cfr. 1 Jn 4, 8), posee una apertura y generosidad infinitas, que se manifiestan en la historia con una «dinámica de aproximación». Dios «se inclina» hacia los hombres; o en términos trinitarios el Padre envía al Hijo y al Espíritu Santo a la humanidad, para atraerla hacia Sí.

La única respuesta válida del hombre, frente a este Dios-Amor, sólo puede ser también amor. Para «encontrarse» con Dios en el sentido más profundo, para constituir con Él una verdadera Alianza, es preciso amarLe. El «mandamiento supremo» queda enunciado ya en el Antiguo Testamento: Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu mente, y con toda tu alma (cfr. Dt 6, 4-5). Jesucristo repite este mandato (cfr. Mc 12, 29-30), reconcentrándolo en su persona. «¿Simón, hijo de Juan, me amas?» (Jn 21, 16-17). Ser discípulo suyo es, sobre todo, amarlo. «Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26-27).

El amor crea en el cristiano una actitud singular: le convierte en un ser que anhela la faz de Dios. Esto es natural, porque los que se quie-

91. «*Interior intimo meo*» (*Confessiones*, III, 6, 11).

92. «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rm 5, 8).

ren, desean verse. La lógica del amor reclama la *presencia* del Amado. «En mi lecho, por las noches, he buscado al Amado de mi alma. Busquéle y no le hallé. Me levantaré, pues, y recorreré la ciudad. Por las calles y las plazas buscaré al amado de mi alma» (Ct 3, 1-2). La expectación cristiana del Retorno del Señor debe ser entendida como la *nostalgia por el Amado,* visiblemente ausente desde su Ascensión (¡Ven, Señor Jesús!); la sed de su presencia clara, superadora de su presencia en el Pan y en la Palabra.

Más que temor o preocupación por el último día, por tanto, debería primar en el corazón del creyente el deseo afectuoso de asir firmemente a su Señor, al igual que María Magdalena en la mañana de la resurrección. Es importante que la reflexión teológica se haga cargo de este aspecto afectivo del misterio, porque es lo que hace que el mensaje de la parusía tenga relevancia vital para los creyentes. La teología está llamada, no a hacer elucubraciones irrelevantes al drama salvífico, sino a avivar el amor y la esperanza de los cristianos: a alimentar, en definitiva, una *spes caritate informata*.

BIBLIOGRAFÍA

Para la parte bíblica:

AUSÍN, S., «La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento», en C. IZQUIERDO ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 2002, pp. 217-247.

BRAUMANN, G., «Parusía», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Salamanca 1993 (3.ª ed.), pp. 295-304.

HIERS, R.H., «Day of Christ/Day of Judgment/Day of the Lord», en D.N. FREEDMAN y D. NOEL (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, pp. 76-83.

MOWINCKEL, S., *El que ha de venir*, Madrid 1975.

NELIS, J.T. y LACOCQUE, A., «Día de Yahveh», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 430-433.

NELIS, J.T. y PONTHOT, J., «Parusía», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1181-1186.

POZO, C., «La parusía», en *Teología del más allá*, Madrid 1981 (2.ª ed.), pp. 93-164.

RADL, W., «Parousía», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, cols. 798-802.

ROWLAND, C., «Parousia», en D.N. FREEDMAN y D. NOEL (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, pp. 166-170.

TORIBIO CUADRADO, J.F., *El viniente*, Marcilla 1993.

ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, I-II, Brescia 1972/1975.

Para la parte histórica:

BORDONI, M., *Gesù di Nazaret: Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, pp. 347-359.

BRUCE, F.F., «Eschatology in the Apostolic Fathers», en D. NEIMAN y M. SCHATKIN (eds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of the Very Revd. Georges Vasilievich Florovsky on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Roma 1973, pp. 77-89.

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GALOT, J., «Eschatologie patristique», en el art. «Eschatologie», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IV/1, Paris 1960, cols. 1042-1049.

GOZZELINO, G., *L'escatologia nella tradizione della Chiesa*, en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

POZO, C., «De la esperanza al temor», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 123-128.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterum Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

EXCURSUS 2

MOMENTO Y SEÑALES DE LA PARUSÍA

El núcleo de la revelación sobre la parusía consiste en el acercamiento de Dios a sus criaturas. Con esta verdad sorprendente supieron gozar las primeras generaciones cristianas, que se sintieron consoladas y fortalecidas por la compañía salvadora de Cristo en la historia, a la vez que anhelaban una forma más plena de su presencia.

No significa esto que, para los creyentes, el *momento* de la parusía fuera una cuestión indiferente. De hecho, ya los discípulos de Jesús le preguntaban por el momento del fin y sus signos precursores (cfr. Mt 24, 3). Cristo quiso relegar el tema a un plano secundario (cfr. Hch 1, 7); pero el deseo del creyente de saber algo sobre esta cuestión resulta legítimo.

Nos detenemos, pues, en este aspecto enigmático del Retorno del Señor, conscientes de su importancia y de que es válido intentar extraer, del umbral del misterio, información relevante para la vida cristiana. Hemos relegado la discusión, sin embargo, a un *Excursus*, para evitar que las cuestiones de fechas y señales distraigan la mirada teológica de lo fundamental del misterio de la parusía.

En los escritos del Nuevo Testamento podemos encontrar tres tipos de pronunciamientos sobre el momento del fin:

(1) El Hijo del hombre vendrá muy pronto.

(2) El Hijo del hombre vendrá por sorpresa.

(3) La Venida será precedida por señales.

A primera vista, estos tres grupos de afirmaciones parecen irreconciliables. Sin embargo, convergen hacia una profunda visión. Vamos a estudiar sucesivamente los grupos textuales.

1. Las fórmulas bíblicas de inminencia

a) *Consideremos primero dos textos de los Sinópticos:*

En *Mt 10*, Jesús envía sus discípulos a diversos lugares de Palestina, para predicar el Reino. En el v. 23 dice: «Cuando os persigan en una ciudad huid a otra, y si también en ésta os persiguen, marchaos a otra. Yo os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre».

En *Mt 16, 28* (=Mc 9, 1), Jesús promete un premio duradero a quienes sacrifiquen su vida por Él; a continuación dice: «Yo os aseguro: entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre venir en su Reino».

En ambos casos, el tenor de las palabras de Jesús parece indicar que la venida del Hijo del Hombre y de su Reino ocurrirá en un futuro no remoto: según la primera cita, antes del final del recorrido evangelizador de Palestina por parte de los discípulos; según la segunda, antes de la conclusión de la vida terrenal de algunos de los oyentes. ¿Cómo entender estos pasajes?

Dejando de lado interpretaciones extremas, que presuponen un grave error en la concepción del Reino por parte de Jesús (cfr. *Excursus* 3), se pueden distinguir en la interpretación católica tres corrientes, no necesariamente opuestas entre sí, y potencialmente complementarias:

(i) *Una interpretación más literal*

La primera corriente interpretativa pretende identificar determinados eventos históricos que tuvieron lugar efectivamente pronto, y que implican cierta manifestación gloriosa del Hijo del hombre, sin ser la parusía misma. Así, a lo largo de la historia diversos exegetas han señalado eventos como la transfiguración (fulgurar momentáneo de la divinidad de Jesús); su entrada triunfal en Jerusalén (con el reconocimiento, por parte del pueblo, de la identidad mesiánica de Jesús); la resurrección (incoación en la persona de Cristo de la nueva creación); Pentecostés (bajada del Espíritu para vivificar la comunidad de salvación escatológica); la destrucción de Jerusalén en el año 70 (signo de la visitación y juicio divinos); etc.[93].

93. P. ej. dice D.C. Duling: «Para Lucas... [la expresión] "ver el Reino" sugiere alguna otra percepción – quizá la Transfiguración, o el "poder del Espíritu Santo" (descenso sobre Jesús [Lc 4, 16-30] o sobre la comunidad [Hch 1, 8])» («Kingdom of God/Kingdom of Heaven», en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York 1992, p. 59). Una reseña de las otras interpretaciones puede verse en S. Zedda, *L'escatologia biblica*, I, Brescia 1972, pp. 311-320).

(ii) *La interpretación profética y apocalíptica*

Una segunda línea de interpretación encuadra las expresiones dentro del estilo profético o apocalíptico [94]. Con seguridad, ambos estilos o géneros, de acendrada tradición en Israel, fueron populares en tiempos de Jesús. Ambos incorporan una nota de inminencia en sus formulaciones. Este rasgo sirve para:

— asegurar que la intervención decisiva de Dios se dará indefectiblemente;

— participar a los oyentes de la visión divina, en la cual los pasos de la historia se contemplan en estrecha unidad [95];

— movilizar; suscitar compromisos; animar a la vigilancia, perseverancia, y conversión.

La predicación de la inminencia tendría, según esta línea, una función certificadora, revelatoria, y parenética.

(iii) *La interpretación cristológica*

Una tercera línea de interpretación arranca de la peculiar perspectiva cristiana sobre el tiempo. En Cristo, Dios-con-nosotros, se aloja la cercanía de lo esperado [96]: Él es el *éschatos*. Con su venida en la encarnación y con su gloriosa resurrección, ha llevado ya la historia a su última etapa; sólo resta el acto conclusivo, el Retorno del Señor. En este sentido, siempre «falta poco» para el final. Esta manera de ver el tiempo, más cualitativa que cuantitativa [97], hace que la cercanía de la parusía sea menos «calendárica» y más «teológica» [98]. (Esta corriente de interpretación se remonta a la antigüedad: San Agustín ya afirmaba, p. ej., que «esta última hora es larga; sin embargo, es la última» [*In Ioannis epistulam ad Parthos tractatus*, III, 3]).

Como se puede ver, la tercera línea de interpretación se puede relacionar con la anterior, profético-apocalíptica. La idea de una «cercanía teológica», basada en la obra de Cristo, da el *sensus plenior* de las fórmulas de proximidad que se encuentran en el profetismo y la apocalíptica del Antiguo Testamento.

94. D.C. DULING, refiriéndose a los pasajes que hablan de la venida del Reino de Dios en un futuro próximo (como p. ej. Mc 9, 1), alude a una vena apocalíptica presente en la predicación de Jesús («*apocalyptic saying*»: cfr. «Kingdom of God/Kingdom of Heaven», en D.N. FREEDMAN [ed.], *The Anchor Bible Dictionary*, IV, p. 56); B. KLAPPERT habla también del carácter apocalíptico-escatológico de la predicación de Jesús («Reino», en L. COENEN ET AL. [dirs.], *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1994 [3.ª ed.], p. 76).

95. «Ante el Señor un día es como mil años, y mil años como un día» (2 Pe 3, 8; cfr. Sal 90, 4).

96. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), p. 110.

97. Cfr. *ibid*., p. 109.

98. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993, pp. 107-108, 387.

b) *El discurso escatológico*

En medio del discurso escatológico (cfr. Mt 24-25 y par.) hallamos otro *logion* sobre el momento del fin. A raíz de la admiración expresada por los discípulos ante la magnificencia del Templo, Jesús habla de la futura destrucción del edificio, así como del fin del mundo. El conjunto de vaticinios concluye así: «Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda» (Mt 24, 34; Mc 13, 30).

La interpretación de este pasaje resulta algo compleja, debido al solapamiento de los pronunciamientos sobre el final de la historia y sobre la destrucción del Templo. Sin embargo, aquí pueden hallar análoga aplicación las líneas de interpretación enumeradas arriba:

— la frase puede referirse al final del templo material y la destrucción de Jerusalén, que efectivamente ocurrieron pronto, en el año 70 d. C., y que fueron, de hecho, entendidos por muchos cristianos como un acto divino de juicio;

— la frase puede tomarse como perteneciente a una sección apocalíptica, con sus típicas notas de inminencia y urgencia;

— la frase puede expresar una proximidad «teológica» [99]: entonces significaría que, con la venida de Jesús en la historia, sólo queda un último acto, de clausura. Se podría entonces entender más profundamente la fusión de las descripciones del fin del Templo y del mundo, en el sentido de que ambos eventos integran un mismo, único misterio: el «morir» de todo lo creado para dar paso al mundo regenerado: el Templo, derribado; Jesús, muerto; el mundo, disuelto.

Es verosímil, además, pensar en una complementariedad entre las tres líneas de interpretación. Por una parte, algunos elementos de los vaticinios de Jesús tuvieron ciertamente una pronta realización en la historia: su victoria sobre la muerte, la destrucción del Templo, etc. Pero, por otra parte, el misterio de «inminencia» no parece agotarse allí, sino que posee una dimensión ulterior: el inicio, ya en la historia, del misterio de salvación final.

c) Como eco de estos pronunciamientos del Señor, se encuentran en los demás escritos del Nuevo Testamento numerosas referencias a la proximidad del fin. Consideremos, en primer lugar, la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses. En respuesta a la inquietud de la comunidad ante la muerte de algunos fieles antes de la parusía (cfr. 1 Ts 4, 13-18), el Apóstol declara: «Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron» (1 Ts 4, 15). Aquí parece hablar como si él mismo esperara estar vivo para presenciar la parusía (cfr. también v. 17)

99. Así la interpretaba ya en la antigüedad San Juan Crisóstomo, que veía a los cristianos como formando una única generación, la última antes del fin de la historia: «No hablaba el Señor de la generación que a la sazón vivía, sino de la generación de los creyentes, porque sabe el Señor que una generación no se caracteriza sólo por el tiempo, sino también por la manera de su culto y de su vida» (*Homiliae in Matthaeum*, 77, 1).

(esperanza no infrecuente, por otra parte, en las primeras generaciones cristianas [100]).

Otros textos hablan también de la proximidad de la venida de Jesús o del fin: St 5, 8 («Tened también vosotros paciencia; fortaleced vuestros corazones porque la Venida del Señor está cerca»); 1 P 4, 7 («El fin de todas las cosas está cercano. Sed, pues, sensatos y sobrios para daros a la oración»); 1 Jn 2, 18 («Hijitos, es la hora última»); Ap 22, 20 («Dice el que da testimonio de todo esto: "Sí, vengo pronto"»). Es inevitable, al leer estos textos, sacar la impresión de que estamos escuchando el eco de las frases de inminencia en boca de Jesús. Y es razonable pensar que a estos textos también pueden serles aplicadas, *mutatis mutandis,* las líneas de interpretación mencionadas arriba. Concretamente:

— No podemos excluir en absoluto que las frases tengan un sentido literal: es decir, que expresen la expectación de una parusía temporalmente próxima a los autores. En tal caso, deberíamos preguntarnos si tal idea formaba parte de la *regla de fe* de los primeros cristianos, o si más bien fue una simple manera de expresar su intenso anhelo por el Señor.

> Los datos históricos apuntan más bien a esta segunda posibilidad, aunque no han faltado teorías, especialmente en el campo del protestantismo liberal, de una «crisis» en una concepción inicial, inminentista del Reino, que cede su lugar a la idea de un tiempo indeterminado de espera.
>
> De hecho, no se produjo ninguna crisis en el cristianismo, al verificarse el «retraso» de la parusía. «Los cristianos han vivido del modo más natural la experiencia de la dilación de la parusía» [101]. Han coexistido, y siguen coexistiendo, las notas de urgencia y de paciencia en la predicación cristiana a lo largo de la historia.
>
> Lo que sí tuvo lugar, en cambio, fue un progreso en la comprensión del misterio escatológico. Imprescindible para esta maduración fue el paso del tiempo, como único modo de mostrar que no había que entender la inminencia en términos de proximidad temporal. La experiencia real de un retardo proporcionó la clave para profundizar, al revelar la necesidad de compaginar la convicción de que la parusía se puede producir en cualquier momento con la fe de que su demora no afecta estructuralmente al proyecto divino de consumar la historia.

— Como segunda posibilidad, cabría entender las citas inminentistas como declaraciones hechas al estilo profético o apocalíptico, con una fuerte carga exhortativa.

— Finalmente, como tercera posibilidad, puede pensarse que se refieren a una proximidad «teológica» del fin: no falta sino un paso –la Parusía– para completar la última etapa de la *historia salutis*. Como dice San Pablo: «Estas cosas fueron escritas como amonestación para nosotros, que hemos alcanzado a las postrimerías de los siglos» (1 Co 10, 11).

100. Cfr. capítulo II, epígrafe 2a.
101. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), p. 115.

2. Textos bíblicos de incertidumbre

Otros textos bíblicos hablan de manera distinta sobre el momento de la parusía. La fecha, afirman, es secreta, conocida sólo por Dios: ni los ángeles ni el Hijo la saben.

Consideremos primero dos citas.

— En su discurso escatológico, Jesús se refiere al día final diciendo (Mc 13, 32): «de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre». (Es interesante esta declaración, ya que matiza lo que Jesús dice en otro momento del discurso: «no pasará esta generación hasta que todo esto suceda» [Mc 13, 30]).

— Con un tono parecido, Jesús responde a los Apóstoles que preguntan (Hch 1, 6) «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?»: «A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad...» (v. 7)

Estos pasajes, que podemos denominar de «nesciencia», contienen un mensaje profundo: Dios es el dueño de la historia, y la fecha de su última actuación depende de su autoridad soberana y no de instancias humanas. La salvación es un acto gratuito divino; siempre sorprenderá a los hombres.

> Por lo que se refiere a la «ignorancia» del Hijo, la interpretación católica es resumida por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 474 en estos términos: «Lo que [Jesús] reconoce ignorar... (cf. Mc 13,32), declara en otro lugar no tener misión de revelarlo (cf. Hch 1, 7)». Es decir: Jesús, para realizar el plan salvífico del Padre, no necesitaba comunicar a los hombres el momento exacto del fin.

Como se puede deducir de los pasajes citados arriba, es precisamente el no-saber lo que permite fundamentar una actitud de vigilancia. (Lo contrario –buscar afanosamente conocer el momento del fin, querer vivir con previsión ante los *kairoi* divinos– aparece como actitud muy diversa de la que intenta inculcar Jesús).

Con diversas parábolas y comparaciones, pero siempre con un fondo de incertidumbre, Jesús insiste en la importancia de velar («Estén ceñidos vuestros lomos y las lámparas encendidas» [102]): así, la parábola de las vírgenes prudentes y necias; la de los talentos; la comparación con el diluvio en días de Noé y, sobre todo, con la figura del ladrón, que viene de improviso, y ante cuya posible llegada el dueño de la casa debe mantenerse despierto: «Entendedlo bien: si el dueño de casa supiese a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, estaría en vela y no permitiría que le horadasen su casa. Por eso, también vosotros estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre» (Mt 24, 43-44) [103].

102. Lc 12, 35.
103. Cfr. también Mc 13, 33-37; Lc 12, 39-40. 46.

El singular símil del ladrón, aplicado por Jesús a sí mismo, debió de quedar bien grabado en la mente de los discípulos, porque se repite en bastantes escritos del Nuevo Testamento, como p. ej.:

— 1 Ts 5, 1-2: «En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, no tenéis necesidad que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche». (Es significativo este texto paulino, que matiza la afirmación hecha unos versículos antes sobre la inminencia de la parusía).

— 2 P 3, 10: «El Día del Señor llegará como un ladrón; en aquel día, los cielos, con ruido ensordecedor, se desharán; los elementos, abrasados, se disolverán, y la tierra y cuanto ella encierra se consumirá».

— Ap 16, 15: «Mira que vengo como ladrón. Dichoso el que esté en vela y conserve sus vestidos, para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas».

Estos textos, al subrayar lo incierto del momento, complementan los pasajes de inminencia. Por una parte, la nota repentina que introducen en el cuadro del fin aumenta todavía más la fuerza de la parénesis [104]. Pero, por otra, relativizan la sensación de inminencia, porque dejan un espacio a la dilación. El mensaje resultante es: cada generación cristiana debe considerarse candidata para presenciar la parusía; por tanto, ha de mantenerse despierta, vivir permanentemente preparada para la Venida del Señor.

De hecho, el compás de espera antes de la parusía aparece descrito en otros lugares del Nuevo Testamento como cargado de sentido [105]. La tardanza obedece a un designio divino: 2 P, replicando al escepticismo de algunos al comprobar que no se producía la parusía (cfr. 2 P 3, 3-4), defiende la esperanza en la parusía en estos términos: «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa... sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión» (2 P 3, 9). He aquí la tesis básica: la espera como tiempo concedido por Dios a los hombres; un tiempo de paciencia divina [106], tiempo cargado de sentido y de urgencia.

Por parte de los hombres, el tiempo de espera no es para quedarse ocioso, sino para trabajar: los fieles han de saber administrar la demora (como advierte San Pablo a los de Tesalónica: cfr. 2 Ts 3, 11-12).

El Apóstol, aunque alude frecuentemente a la parusía en sus grandes epístolas [107], pone el subrayado predominantemente en la transformación escatológica ya obrada en el creyente y en la Iglesia, por la virtud del misterio pascual. Así, valora el tiempo entre incoación y consumación como etapa de auténtica participación en la vida del Resucitado. Esta manera de enfocar el

104. «Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios» (1 Ts 5, 6).

105. Ya Cristo había hablado de su valor, con las parábolas de paciencia (higuera infructuosa, trigo y cizaña), de crecimiento (semillas, fermento) y de vigilancia (talentos: negociad hasta que vuelva).

106. *Makrothymía* (2 Pe 3, 9). Rm 3, 26 habla de la etapa actual como «el tiempo de la paciencia (*anoché*) de Dios».

107. Cfr. Rm 13, 11-14; 1 Co 1, 7-8; 4, 5; 7, 29-31;11, 26; 15, 12-58; 16, 22; 2 Co 5, 10; Flp 1, 6; 4, 5; Col 3, 4; 1 Tm 6, 14-15; 2 Tm 4, 8; Tit 2, 13.

tiempo intermedio suaviza la expectación del retorno. No suprime la tensión en el corazón del creyente, pero sí la dulcifica.

3. Los «presagios» del fin

Hay finalmente lugares en el Nuevo Testamento, especialmente enigmáticos, que afirman ciertos eventos o signos como precursores de la parusía[108].

Veamos las citas bíblicas primero, y su interpretación después.

a) *Referencias bíblicas a acontecimientos finales*

(i) *Difusión del Evangelio y del antievangelio*

Un lugar principal sobre los presagios es el *discurso escatológico* de Jesús (cfr. Mc 13; Mt 24-25; Lc 21, 5 ss.). Básicamente, aquí se hace referencia a dos tipos de sucesos: (1) por un lado, la difusión universal del Evangelio, fuerza de salvación («Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin» [Mt 24, 14]); (2) por otro, la oposición que este mensaje y sus portadores suscitarán en el mundo: persecuciones (cfr. Mc 13, 9-13), falsos profetas (cfr. Mc 13, 21-23), con el riesgo concomitante de infidelidad y desviación (cfr. Mt 24, 12) así como la oportunidad de mostrar la fidelidad (cfr. Mt 24, 13). En definitiva, la fuerza salvadora de Dios se encontrará con una reacción de rebeldía.

Otros escritos del Nuevo Testamento desarrollan este cuadro de combate. San Pablo, en la segunda carta a los Tesalonicenses, para corregir la idea –posiblemente provocada por su primera carta–, de que la parusía era inminente, afirma que una gran tribulación debe preceder el fin. Ese tiempo de prueba, dice, será protagonizado por un misterioso personaje que conducirá a muchos a la apostasía: «primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios» (2 Ts 2, 3-4).

108. San Agustín ofrece en *De civitate Dei*, XX un elenco de eventos pertenecientes al drama final, aunque no declara su secuencia precisa: el retorno de Elías (cap. 29), la conversión de los judíos (cap. 29), la aparición del Anticristo (caps. 19; 23), la venida del Juez (cap. 30), la resurrección de los muertos (caps. 5; 14; 20), la separación de los buenos y malos (caps. 5; 27), la quema y renovación del mundo (caps. 16; 18). M. Schmaus (*Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, p. 168) enumera cuatro misterios que presagian el fin: predicación universal del Evangelio, conversión del pueblo elegido, la gran apostasía y el Anticristo, y el estado caótico del mundo. C. Pozo por su parte (*Teología del más allá*, pp. 116-119) nombra tres: la predicación del evangelio, la conversión de Israel, la aparición y éxito del Anticristo. Por otro lado, el *Catecismo Romano* (parte I, cap. VIII, 7) cita «tres señales principales»: «la predicación del Evangelio por todo el mundo, la apostasía y el Anticristo».

San Juan, por su parte, se referirá a esta potencia anti-evangélica con otro nombre, *Anticristo*: «Hijos míos, es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta que es ya la última hora» (1 Jn 2, 18); «¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ése es el Anticristo, el que niega al Padre y al Hijo» (1 Jn 2, 22; cfr. también 1 Jn 4, 2-3: una nota interesante en estas afirmaciones es la actualidad que el autor asigna a la presencia del Anticristo).

En el libro del Apocalipsis (esp. el cap. 13) la tribulación final es descrita en sucesivos cuadros grandiosos. En ellos, las potencias del mal quedan representadas por diversas figuras: el Dragón; la Bestia de apariencia terrible, que recibe poderío del Dragón y adoración de «todos los habitantes de la tierra cuyo nombre no está inscrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado» (v. 8), y cuya cifra misteriosa es 666 (v. 18); una segunda bestia, que sirve a la primera «haciendo que la tierra y sus habitantes adoren a la primera Bestia» (v. 12).

(ii) *La conversión del pueblo judío*

Otro elemento del drama final concierne a la salvación del Pueblo Antiguo. En Mt 23, 39 encontramos un vaticinio en boca de Jesús, quien, llorando a la vista de la ciudad de Jerusalén, declara: «Os digo que ya no me volveréis a ver hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!».

En Rm 11, San Pablo desarrolla extensamente la idea de la recuperación final del pueblo judío, encuadrando este «misterio» (v. 25) en la perspectiva de la fidelidad divina. Es verdad, dice, que Dios permitió el endurecimiento del pueblo elegido; lo hizo, sin embargo, con designio sabio, como parte de un plan de salvación de alcance universal. El rechazo del pueblo da lugar a la ampliación de la invitación divina a todos los pueblos. Pero no deja a los israelitas completamente fuera del proyecto salvífico. La conversión de Israel está prevista en el plan divino: «el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo» (Rm 11, 25-26). Con esta recuperación, se formará finalmente, entre judíos y gentiles, una única y completa comunidad de salvación.

b) *Significado teológico de los «presagios»*

Los textos que hemos citado arriba han sido objeto de variados intentos de exégesis a lo largo de la historia. Algunos intérpretes han pretendido derivar de los pasajes una información precisa sobre la identidad del Anticristo, o la fecha exacta del fin, etc.: es decir, llegar desde los textos bíblicos a una criteriología. La insistencia de Jesús, sin embargo, en la ignorancia humana sobre el momento –cfr. los textos de incertidumbre, *supra*–, junto con el lenguaje enigmático empleado, sugieren una actitud de gran prudencia a la hora de acercarse a los textos. Parecen ser éstas las lecciones esenciales que pretenden enseñar:

(i) *La libertad humana frente a la aproximación de Dios*

En primer lugar, los textos llaman la atención sobre el papel fundamental de la libertad humana: Dios se aproxima, pero las criaturas pueden acogerle o rechazarle. Este diálogo divino-humano se despliega a lo largo de la historia, intensificándose en la medida en que Dios se acerca más y más. Así, *la semilla del Evangelio se difunde continuamente* con la labor misionera de la Iglesia, interpelando a la humanidad y *suscitando en los corazones, según los casos, la conversión o la rebelión*.

(ii) *El combate entre el poder de Dios y las fuerzas del mal*

Frente al proyecto salvador divino, cabe la posibilidad de rebelarse. La difusión del Evangelio cuenta, de hecho, con esta oposición, la no-aceptación del señorío universal que Dios y su Cristo pretenden instaurar. Aunque el triunfo divino ya ha sido sustancialmente obrado en la Pascua, el combate todavía se prolonga en la historia (agravándose en la medida en que se acerca el momento de consumación del proyecto de Dios).

La oposición antidivina se encarna de infinitas maneras: en personas, grupos, instituciones o ideas; en terreno político, económico, religioso o ideológico. Como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «[La] impostura del Anticristo aparece esbozada ya en el mundo cada vez que se pretende llevar a cabo la esperanza mesiánica en la historia, lo cual no puede alcanzarse sino más allá del tiempo» (n. 676). Bajo múltiples formas, el Anticristo incita a los hombres en la historia a adorar falsas deidades: poder y dominio, posesiones y conocimientos mundanos, éxito y renombre; por su atracción, muchos caerán en la apostasía. Hasta el momento final de la historia parecerá incluso prevalecer el Enemigo; pero esto justamente servirá para que Cristo glorioso ponga de manifiesto el engaño de toda idolatría. Al mostrarse en todo su esplendor y atracción, derribará, como bambalinas de teatro, las pompas del diablo y del «mundo».

(iii) *Un aspecto particular de la* historia salutis: *los judíos*

La historia del pueblo judío es una faceta especial del misterio de salvación. El proyecto divino, que tiene dimensión universal, no olvida a los judíos ni siquiera cuando rechazan al Mesías. Gracias a la fidelidad de Dios, el pueblo antiguo sigue incluido en la economía salvífica, hasta el punto de que San Pablo pueda presentar su recuperación final como el colofón del proyecto salvífico. Como comenta el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la entrada de "la plenitud de los judíos" (Rm 11, 12) en la salvación mesiánica, a continuación de "la plenitud de los gentiles" (Rm 11, 25; cfr. Lc 21, 24), hará al Pueblo de Dios "llegar a la plenitud de Cristo" (Ef 4, 13) en la cual "Dios será todo en nosotros" (1 Co 15, 28)» (n. 674). El mensaje esencial es que el balance de salvación será positivo: la redención tendrá –en la medida en que las criaturas

correspondan– alcance universal, afectando a toda la humanidad, tanto judíos como gentiles. La perfección de la obra divina exige –y conseguirá– la recuperación del género humano como unidad orgánica.

* * *

Los llamados «presagios» de la parusía constituyen una alusión enigmática a aspectos del drama de salvación, que se hallan presentes en toda la etapa histórica anterior a la segunda venida, aunque seguramente se manifestarán de forma más acusada antes del fin. No deben por tanto pensarse tales «señales» como reservadas exclusivamente para los últimos momentos, sino como acompasando el desarrollo de la entera historia, desde la primera venida del Salvador hasta su retorno [109]. Su estrecha vinculación con el misterio del Reino les hace participar del carácter anticipado de éste («el entrelazado del ahora y el luego», como dice J. Ratzinger [110]). De alguna manera las «señales» se materializan ante la mirada de cada generación cristiana, a la vez que resulta imposible afirmar su completa realización en un determinado momento histórico. Ya, y todavía no.

Con esta nota, de «permanente presencia», los signos son «signos de los últimos tiempos». Contribuyen a mantener en tensión de vigilia a cada generación cristiana. Simultáneamente, su carácter enigmático impide que sean utilizados indebidamente como criterios para conocer el momento preciso del fin. Más que simple objeto de curiosidad, aparecen como recordatorios saludables, puestos permanentemente ante los ojos de peregrinantes.

4. Complementariedad de los tres tipos de pronunciamientos sobre el momento de la parusía

Los textos de inminencia nos enseñan que el Señor está siempre a las puertas, no tanto en sentido de proximidad cronológica, como en un sentido superior: la era mesiánica de salvación ya ha sido inaugurada por Cristo, y tal hecho permite esperar el último acto (su Retorno o parusía) para redondear la historia. En este sentido, la inminencia de la parusía es una expresión de un misterio nuclear: la aproximación y la presencia divinas, superando la distancia entre Dios y las criaturas.

Los textos de incertidumbre destacan las consecuencias ascéticas que se derivan de esta «proximidad» del Señor: cada creyente debe responder ante el misterio de Dios-aproximante, manteniéndose abierto por la fe, la esperanza, la caridad. «Vigilar» es, pues, la consigna.

Los presagios ayudan a mantener a los fieles en vela a lo largo de la historia. La difusión del evangelio, las tribulaciones ante las manifestaciones del

109. «*I segni della parusia sono i segni del tempo intermedio*» (G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, p. 388).

110. *Escatología*, Barcelona 1992 (3.ª ed.), p. 190.

Anticristo, la apostasía de algunos y la recuperación de los judíos son, todas ellas, señales de que se está desplegando un gran drama –invitación divina, fidelidad/infidelidad humana–, que sólo concluirá en el día de la parusía.

Bibliografía

GOZZELINO, G., «La forza operativa del futuro assoluto», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, esp. pp. 387-389.

POZO, C., «La parusía», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 110-119).

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «La escatología del Nuevo Testamento», en *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 89-119.

SCHMAUS, M., «Presagios de la vuelta de Cristo», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 168-194.

ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, I-II, Brescia 1972/1975.

CAPÍTULO III

EL REINO DE DIOS (I)

La aproximación de Dios que culmina en la Parusía implica su compenetración con las criaturas, para constituir un misterio de comunión. A este misterio de *koinonía* final –meta de la historia de salvación– se refiere el cristiano, cuando emplea la palabra *Reino*. Profesa en el Credo: «Jesucristo… vendrá de nuevo… y su *Reino* no tendrá fin». Y también reza en el Padrenuestro: «Padre nuestro… venga a nosotros tu *Reino*».

La pretensión de Dios de unir a Sí mismo una comunidad humana se aprecia con claridad cada vez mayor en la revelación veterotestamentaria. El Señor va progresivamente vinculando a Sí mismo un grupo de hombres, un pueblo. Les protege y promete toda clase de bienes, a cambio de su obediencia y lealtad. Esboza así una estructura salvífica divino-humana, de carácter jerárquico y contractual, encarnada en la historia por el pueblo de Israel, pero abocada –según los profetas– a una realización trascendente al final de los tiempos.

En la economía neotestamentaria, este misterio se concentra y se realiza en la persona de Cristo. Él es a la vez el *don máximo de Dios a los hombres* y la *cabeza de una humanidad que se ofrece en oblación a Dios*. Une, pues, la dimensión «descendente» y la «ascendente» del misterio.

Como Hijo divino hecho hombre, constituye el núcleo del Reino *en cuanto articulación divino-humana*. Y revela su *íntima estructura*, consistente no en la mera relación súbdito-soberano, sino en la *relación familiar hijo-Padre*. Cristo invita además a los hombres a unirse a su Persona, para formar con Él un «cuerpo» animado por el Espíritu y amado por el Padre. Esta estructura de salvación asimila a todos los

hombres que desean entrar, y así crece en la historia hacia su estadio cabal, en el *éschaton*.

Esta realidad relacional e interpersonal constituye la esencia misma del Reino. Por eso, en el estudio bíblico del presente capítulo y en el estudio histórico del siguiente nos centraremos en este aspecto clave, dejando para un *Excursus* el examen de interpretaciones «presentistas» y «futuristas» de la predicación de Jesús acerca del Reino. Prestando atención al *aspecto de comunión* antes que a discusiones históricas en torno al carácter presente/futuro del Reino, nos atendremos al *verdadero orden de importancia* de los temas.

1. Revelación bíblica sobre el Reino, como relación entre Dios y los hombres

a) *Reino, Pueblo, Alianza en el Antiguo Testamento*

La expectación de la instauración de un Reino escatológico cristaliza paulatinamente en el Antiguo Testamento. A partir de esperanzas parciales con corto alcance, va tomando forma una esperanza más consistente: Dios afianzará su relación con los hombres, para formar con ellos una estructura duradera de salvación. Este proyecto divino, condensado en la palabra *malkut* (reino), se revela progresivamente en el Antiguo Testamento como una relación específica –jerárquica y contractual– entre Dios y los hombres. El Reino de Dios aparece, pues, en el dinamismo de fondo de la economía veterotestamentaria[1].

(i) *Señorío divino, obediencia humana*

El concepto de Reino de Dios viene preparado ideológicamente por nociones más básicas como: (1) el señorío de Dios sobre las naciones, la historia y el cosmos; (2) la obediencia que los hombres deben al Señor.

La experiencia del Éxodo –evento consignado en credos primitivos como Dt 26, 5-9 y Jos 24, 1-13– permanece en el recuerdo del pueblo bajo una luz religiosa: como una intervención portentosa de Dios en el pasado que salvó al pueblo de la opresión. Habiendo sido testigo

1. Tan es así que el judío M. Buber afirma: «La realización del reino universal de Dios es el *proton* y el *éschaton* de Israel» (*Königtum Gottes*, Heidelberg 1956 [3.ª ed.], p. lxiv). Y M. Schmaus dice: «El Antiguo Testamento es la historia del reino de Dios» (*Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, p. 93).

de la actuación del poder divino en la historia, imprimiendo en ésta un rumbo determinado, el pueblo desarrolla una firme fe en el *señorío de Yahveh sobre la historia y los pueblos*.

> Una confesión de esta fe la encontramos en el canto de Moisés, cuya sustancia parece remontarse a tiempos muy antiguos: «¿Quién como tú, oh Yahveh, entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad? Terrible en maravillosas hazañas, obras de prodigios. Tendiste tu diestra y los devoró la tierra. En tu misericordia tú acaudillas al pueblo que redimiste; y por tu poderío lo condujiste a tu santa morada… Yahveh reinará por siempre jamás» (Ex 15, 11-13. 18).

La idea del poder divino sobre la historia humana lleva a una segunda convicción: la de la *soberanía de Dios sobre el universo*. Esta ampliación cósmica del señorío divino queda con el tiempo firmemente incorporada la fe de Israel.

> El Salmo 93 [2] contiene la exclamación *yhvh malak* (Yahveh reina o Yahveh es rey), que parece una fórmula devocional: «Reina Yahveh, de majestad vestido... Tú asentaste el orbe, inconmovible; desde el principio tu trono está fijado, desde siempre existes tú» (Sal 93, 1-2) [3].

Los *profetas anteriores al exilio* llaman la atención sobre el *lado humano* de la relación Dios-hombres. A medida que el pueblo se va asentando en Palestina, se va dejando contaminar por la idolatría, a la vez que sus gobernantes no se comportan siempre con justicia. Los profetas critican este alejamiento de Dios. *Amós* acude al recuerdo del *Éxodo* (cfr. Am 2, 10; 3, 12) para establecer un contraste entre la predilección mostrada entonces por Dios y los pecados posteriores del pueblo, y para advertir que Israel puede perder su *status* privilegiado –fruto de la elección del pasado– con su obstinación en el pecado (cfr. Am 9, 7-8). Así queda esbozada la necesidad de *correspondencia humana* a la generosidad divina.

La idea recibirá expresión más acabada en el profeta *Oseas*, que recurre a la categoría de *alianza* (*berith*). Con un símil nupcial, el profeta insiste en que entre el Señor e Israel hay un *pacto*, que el pueblo

2. Que parece corresponder a los primeros tiempos de la monarquía: cfr. H.J. KRAUS, *Los Salmos*, II, Salamanca 1995, p. 350.

3. La aclamación de Dios como soberano aparece también en un contexto cósmico en salmos posteriores como Sal 96, 5-10 («Yahveh los cielos hizo... Decid entre las gentes: "¡Yahveh es rey!". Él fijó el orbe, inconmovible; él gobierna a los pueblos rectamente») y Sal 95, 3-6. La idea de un Creador que tiene dominio absoluto sobre el mundo brilla igualmente en Sal 29; 74, 12-17; 104; 145; 1 Cro 29, 11; Jb 38. Una expresión muy acabada de la soberanía cósmica de Dios se encuentra en la redacción definitiva del relato sacerdotal de creación (cfr. Gn 1, 1 - 2, 4a): allí se describe cómo Elohim saca un cosmos del caos, por medio de la palabra, sin ayuda ni resistencia por parte de nadie.

incumple como si fuera una mujer adúltera. A pesar de ello, Dios fiel a su amor, encontrará la manera de recuperar al pueblo[4].

Tales lamentos proféticos en tiempos de la monarquía y antes del exilio son significativos, porque llaman la atención al hecho de la *desobediencia* humana. La noción de un *Dios todopoderoso* aparece aquí matizada por el hecho de la *infidelidad* del pueblo.

La importancia de la «vertiente antropológica» en la relación con Dios hallará una formulación elocuente más adelante, en la redacción definitiva del Pentateuco: allí, toda la historia humana, y en especial la vida de Israel, se desarrolla al hilo de sucesivas alianzas de Dios con los hombres: con Noé (cfr. Gn 6, 18; 9, 8-17), Abraham (cfr. Gn 15, 18-21; 17, 1-27), Isaac y Jacob (cfr. Ex 2, 24) y, sobre todo, el pueblo guiado por Moisés (cfr. Ex 19 ss.). En la narración de la alianza sinaítica especialmente brillan, no sólo la promesa divina de protección, sino también el polo humano de la relación, el compromiso de los hombres: «Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa... Todo el pueblo a una respondió diciendo: "Haremos todo cuanto ha dicho Yahveh"» (Ex 19, 5-8).

(ii) *Esperanzas del exilio: restauración y futura gloria de Israel*

A pesar de las advertencias proféticas, el pueblo persiste en su trayectoria de infidelidad. Se suceden desastres en su historia: ruina del reino del norte, caída del reino del sur y deportación a Babilonia. Estos eventos provocan una crisis en la autocomprensión de Israel como reino respaldado por Dios. Queda patente su fragilidad como institución terrenal; y a nivel más profundo, queda en entredicho su capacidad real para mantenerse fiel al Señor. En este contexto de falta de esperanza y de desconfianza en sus recursos, aparecen los *profetas del exilio*, que abren un horizonte nuevo de esperanza con su predicación. Hablan de manera peculiar:

— Aunque con frecuencia se refieren al restablecimiento del reino de Israel en un futuro próximo, en algunos de sus oráculos parece despuntar una esperanza más escatológica, de un reino con carácter *trascendente*.

4. «Cuando Israel era niño, yo lo amé; y de Egipto llamé a mi hijo. Mientras más los llamaba, más se iban ellos de mi presencia. A los baales ofrecían sacrificio, y a los ídolos quemaban incienso… Con cuerdas humanas los atraje, con vínculos de amor» (Os 11, 1-4; cfr. también: 12, 14; 13, 5).

— Subrayan la importancia de la *santidad* como condición para el cumplimiento cabal de las promesas divinas[5]. Combinan, pues, la esperanza en el triunfo final de Dios y la llamada a la responsabilidad humana.

Veamos estos dos aspectos. En primer lugar, los profetas del exilio vaticinan una *futura intervención soberana* de Dios para reconstruir el pueblo: «"Ya reina tu Dios"… Prorrumpid a una en gritos de júbilo, soledades de Jerusalén, porque ha consolado Yahveh a su pueblo, ha rescatado a Jerusalén. Ha desnudado Yahveh su santo brazo a los ojos de todas las naciones, y han visto todos los cabos de la tierra la salvación de nuestro Dios» (Is 52, 9-10). Utilizan un lenguaje sorprendente para expresar el *modo inédito* en que se cumplirán los designios divinos. *Ezequiel*, p. ej., recurre al símil de la *resurrección* (cfr. Ez 37, 1-10): narra la visión de un campo lleno de huesos, los cuales Yahveh recompone, recubre de nervios, carne y piel, y reaviva con su espíritu. «Estos huesos son toda la casa de Israel... Sabréis que yo soy Yahveh cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo» (Ez 37, 11.13-14). En *Is 43, 16-21* se preconiza una restauración de Israel comparable con la maravilla del *Éxodo*, cuando Yahveh abrió un camino en las aguas y anegó los carros y caballos de un ejército perseguidor: «¿No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo... el pueblo que yo me he formado contará mis alabanzas» (Is 43, 18-21).

La segunda nota presente en las profecías exílicas es el subrayado del *carácter íntimo* del Reino futuro. Éste traerá una manera mejor de ser fiel a Dios. *Jeremías* habla en términos de una *nueva alianza, interior*: «Ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahveh–: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31, 33). Aunque en buena parte este versículo es una rememoración de la antigua alianza, propiamente proclama la superación de esa alianza; señala una manera más profunda de realizar la alianza: sus cláusulas quedarán grabadas en el interior humano, no en tablas de piedra. Su cumplimiento involucrará el corazón, sede del compromiso vital del hombre; allí, en primer lugar, Dios asentará su soberanía.

Para este sometimiento perfecto de los hombres a Dios, resulta necesaria la ayuda divina. *Ezequiel* lo dice con palabras elocuentes: «Os

5. Observa G.W.E. NICKELSBURG: «La relación inseparable entre el presente y el futuro es un componente estructural básico en el esquema de la Alianza (*The inseparable relation between present and future is a basic structural component in the covenantal scheme*)» («Eschatology», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, p. 580).

daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas» (Ez 36, 26-27). La alianza nueva comportará una soberanía íntima de Dios, resultado de la *infusión divina* de disposiciones santas en el hombre. Así confluyen las nociones de *señorío de Dios* y *sometimiento de los hombres*. El Dios omnipotente, que obró maravillas como crear el mundo o sacar a los israelitas de Egipto, realizará un último prodigio: perfeccionará la voluntad humana.

(iii) *Esperanzas del postexilio: hacia un reino escatológico*

El pueblo que retorna a su tierra después del exilio emprende la reconstrucción nacional, pero cosecha resultados decepcionantes. A duras penas logran rehacer el templo y las murallas de la ciudad santa; sufren fuertes divisiones internas; son sometidos de nuevo por una serie de potencias extranjeras: los persas, después los griegos. Por fin, caen bajo el dominio romano. Herodes y sus descendientes –idumeos, que ni siquiera pertenecen al pueblo elegido– asumen el mando de la nación. A la luz de estas duras experiencias se hace patente que los vaticinios de un Reino restablecido y glorioso no se han realizado.

En este contexto de desánimo nacional, resuenan nuevas voces proféticas, que apuntan a una auténtica superación de la triste historia de Israel[6]. Sus vaticinios invitan ya a mirar más allá de esta historia, hacia una realización trascendente del Reino. La llegada del Reino de Dios no será un evento más en la historia: supondrá el fin de la historia, tal como ésta viene desarrollándose.

La manera de expresarse es ahora distinta. Se habla más decididamente de un cambio radical, de *ruptura* con el mundo presente. ¡Este eón actual, tan insatisfactorio, tiene que pasar! Es significativa la profecía de la última parte del libro de *Isaías*, que recurre al *lenguaje creacional* para expresar la novedad absoluta del reino venidero, y su discontinuidad con todo lo que le precede históricamente: «He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria» (Is 65, 17)[7].

6. Una historia repetitiva: abandono de Dios por parte de los hombres (infidelidad, pecados) – abandono de los hombres por parte de Dios (desastres nacionales, de tipo militar o político) – clamor y arrepentimiento de los hombres – misericordia y liberación provenientes de Dios.

7. El tema de la nueva creación es evocado también por Zacarías en su oráculo de un reino universal: «Un día único será –conocido sólo de Yahveh–: no habrá día y luego noche, sino que a la hora

Así mismo, el polo de la *fidelidad humana* en el reino escatológico es descrito como una maravilla nunca vista. *Joel* habla de una nueva humanidad, que reconoce de veras a Yahveh como Rey, gracias a la *efusión universal del espíritu divino*: «Derramaré mi Espíritu en toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días... Y sucederá que todo el que invoque el nombre de Yahveh será salvo, porque en el monte Sión y en Jerusalén habrá supervivencia, como ha dicho Yahveh, y entre los supervivientes estarán los que llame Yahveh» (Jl 3, 1-5).

La expectación de un *reino trascendente* se hace insistente en las visiones apocalípticas del libro de *Daniel*. En el segundo capítulo, al interpretar el sueño de Nabucodonosor sobre una estatua, el profeta vaticina que, al final de una serie de dinastías –representadas por los distintos materiales que componen la estatua–, vendrá un reino permanente: «el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido» (Dn 2, 44). No se trata, pues, de un reino al mismo nivel que otros reinos terrenos, nacido del mismo suelo que ellos; se trata de un reino de origen celestial, obra divina, con carácter definitivo, perenne, indestructible y, por tanto, capaz de clausurar la historia humana.

La idea reaparece con más fuerza y detalle en Dn 7. La visión de sucesivas bestias, que representan diversos imperios terrenos, concluye con la siguiente escena: «Se aderezaron unos tronos y un Anciano se sentó... El juicio abrió sesión, y se abrieron los libros... Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre... A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (Dan 7, 9.13-14). Se trata de un imperio claramente por encima de cualquier reino terrenal; tanto por su origen (divino: implantado por el Hijo del hombre que viene «en las nubes del cielo») como por su duración (eterna).

El reino escatológico es el telón de fondo de la profecía sobre la resurrección en Dn 12. Vuelve a relucir la vertiente antropológica: según los vv. 1-3, la última intervención divina redundará en la glorificación de aquellos cuyos nombres están inscritos en el libro de la vida (por su fidelidad a Dios) y en el oprobio eterno de los demás hombres. La resurrección a una vida eterna y gloriosa será otorgada a los justos,

de la tarde habrá luz. Sucederá aquel día que saldrán de Jerusalén aguas vivas, mitad hacia el mar oriental, mitad hacia el mar occidental: las habrá tanto en verano como en invierno. Y será Yahveh rey sobre toda la tierra: ¡el día aquel será único Yahveh y único su nombre!» (Za 14, 7 -9).

los doctos, los maestros de santidad. Con este modo de hablar, queda claro cómo el misterio de la fidelidad humana está incrustado en el misterio de la victoria final de Dios.

(iv) *La esperanza mesiánica*

Finalmente, cabe mencionar aquí brevemente la línea mesiánica en la revelación veterotestamentaria[8]. Hay una corriente de esperanza cada vez más consistente en el Antiguo Testamento, acerca de un personaje misterioso, vástago del rey David, que será el realizador del Reino definitivo. Las profecías sobre este futuro Ungido se multiplican y se complementan, hasta proporcionar un cuadro bastante detallado del agente elegido por Dios para inaugurar el Reino: nacerá de una virgen (cfr. Is 7, 14-16), estará lleno del Espíritu de Dios (cfr. Is 11, 1-3) para implantar la justicia y reunir al pueblo disperso; guiará al pueblo como un buen pastor (Jr 23, 1-5; 33, 15; Ez 34, 23)[9]. Vendrá «sobre las nubes» (apunte sobre el carácter celestial del personaje), apareciendo «como Hijo de hombre» (Dan 7, 13-14) y recibirá de manos del «anciano» una soberanía universal y eterna.

* * *

En conjunto, la revelación veterotestamentaria presenta un mensaje de esperanza, formulado en términos de soberanía de Yahveh. Dios ya ejerce su soberanía en la historia, pero ejercerá su señorío más cabalmente en un futuro, sobre todo con respecto a las criaturas libres. «Reino» explicita, pues, un específico misterio de relación que Dios pretende establecer con los hombres. Tal relación aparece como una forma «jerárquica» y contractual: una asociación estrecha entre Yahveh, fuente de dones, y los hombres que libremente se comprometen a obedecerle y serle fieles. El reino escatológico será el resultado de la conjunción perfecta, entre la generosidad divina y la respuesta humana.

b) *El Reino de Dios llega con Cristo*

Reino (*basileia*) es indudablemente una categoría central en el Nuevo Testamento. Aparece 122 veces, 90 de ellas en boca de Cristo[10].

8. Para más detalles, cfr. capítulo II, epígrafe 1a.
9. Cfr. también Am 9, 11-15; Os 2, 1-24; Mi 5, 1-5; Za 9, 9-10.
10. En Mc y Lc, así como en Jn, aparece principalmente como *basileia tou theou* (Reino de Dios); en Mt, como *basileia ton ouranon* (Reino de los cielos, expresión más semítica que evita el

El hecho de que aparezca con tanta frecuencia en el Nuevo Testamento, y además en boca del mismo Jesús, indica que fue un elemento importante en la predicación del Señor.

(i) *La revelación del Reino en las palabras y acciones de Jesucristo*

La revelación neotestamentaria ofrece dos aspectos novedosos con respecto al Antiguo Testamento: (1) el anuncio de la *llegada* del Reino; (2) la centralidad de Cristo.

Juan el Bautista, el profeta que precede a la aparición pública de Jesús, anuncia la inminente venida del Reino. Su predicación es una llamada urgente a la conversión: «Convertíos, porque el Reino de los Cielos está cerca» (Mt 3, 2). Jesús, cuando empieza a predicar, anuncia que la anhelada era de salvación ya ha llegado: «El tiempo se ha cumplido» (Mc 1, 15); «esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4, 21); «ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12, 28).

La presencia del Reino está vinculada a su *persona* y *obra*. Según la narración lucana, Jesús es el «Hijo del Altísimo», el «Hijo de Dios», el «Santo» (Lc 1, 30-35), concebido en el seno de María por obra del Espíritu Santo y del poder del Altísimo, y venido para instaurar el reino eterno prometido al linaje davídico y traer salud y paz a los hombres (cfr. Lc 2, 10-14). Según San Mateo, ese «hijo de David» (cfr. Mt 1, 1) cumple de modo excelso el nombre que Isaías le dio proféticamente: Emmanuel, «Dios-con-nosotros» (Mt 1, 23); a través de él, el poder salvífico divino alcanzará al pueblo (Jesús = Dios salva, Mt 1, 21).

Las *obras* de Jesús corroboran que efectivamente ha llegado el Reino con Él:

— Las curaciones, resurrecciones, enseñanzas y exorcismos significan la derrota del dolor, de la muerte, de la ignorancia, del demonio (en otras palabras, todo tipo de mal, físico o moral): «si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios (Mt 12, 28)»; «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Lc 7, 22)[11].

nombre de Dios). Otras expresiones equivalentes: reino del Padre, reino del Hijo del hombre, o reino, sin más.

11. Es ésta una respuesta «práctica» a la pregunta de los discípulos de Juan el Bautista («¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?»): significa que el paso ya se ha dado, de la expectación al cumplimiento.

— Los milagros de abundancia (multiplicación de los panes y peces) evocan la plenitud de la era mesiánica.

— Los milagros sobre la naturaleza (la tempestad calmada, el andar sobre las aguas) confirman el imperio divino sobre el cosmos.

— El perdón de los pecados revela la actuación del poder divino también en los corazones. (Este tipo de acción tiene especial importancia, aunque menos visibilidad, porque muestra el profundo alcance del poder divino: vence el pecado y transforma al hombre por dentro).

Manifestado en las obras de Jesús, el Reino *irrumpe también de forma silenciosa entre los hombres, echando raíces en sus corazones*: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17, 20-21)[12]. Jesús advierte a sus oyentes que no deben fiarse ni exclusiva ni principalmente de las prácticas exteriores: necesitan purificar también el interior (cfr. Mt 15, 1-20). Recuerda asimismo que la pertenencia carnal al pueblo elegido no garantiza la salvación: con la parábola de los invitados al banquete del rey (cfr. Mt 22, 1-14 y par.), enseña que la negativa de los primeros llamados (= los judíos) implica su exclusión del Reino, a la vez que deja abierta la puerta a los paganos. En definitiva: cualquiera que escuche la llamada divina a la conversión –publicano, prostituta o gentil– se hace apto para entrar en el Reino, antes incluso que los fariseos (cfr. Mt 23, 13.15.27.29). En tal descripción universalizada de la salud, despunta el papel decisivo de la libertad humana.

También se hace evidente en la predicación, obra y persona de Cristo, que no ha venido para instaurar el Reino en su forma acabada. Veamos algunos pronunciamientos concretos de Jesús.

— Las *profecías de futuro*. En algunos momentos, Jesús habla claramente de una futura consumación del reino de Dios. Ante el sanedrín, anuncia solemnemente: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc 14, 62). Esta frase, de clara inspiración en Daniel, alude a su futura manifestación gloriosa para instaurar el Reino definitivo. Contrasta con el contexto en que es pronunciada, a saber: un juicio en el que Jesús está indefenso ante sus enemigos y humillado.

De hecho, es posible percibir en los Sinópticos un contraste entre el estado actual, kenótico, del Hijo del hombre y su futura manifestación gloriosa. Por el momento, «no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20); es descalificado por sus contemporáneos como un «comilón,

12. En este aspecto, Jesús continúa la línea profética del Antiguo Testamento que destaca la dimensión íntima del reino divino. Entrar en el Reino implica convertirse: la *metanoia*, requisito para la *basileia*.

borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19); y está destinado a ser entregado, condenado, torturado y ejecutado (cfr. Mt 17, 22-23; 20, 18-19). En cambio, en el último día vendrá «sobre las nubes del cielo» (Mt 24, 30), «en la gloria de su Padre, con sus ángeles» (Mt 16, 27), para sentarse en su «trono de gloria» y convocar a juicio todas las naciones (cfr. Mt 25, 31-46).

Un contraste parecido, entre situación presente y futura, aparece en el sermón de las bienaventuranzas (cfr. Mt 5, 3-12 y par.). Jesús compara el carácter fatigoso de la existencia actual de sus seguidores (lloran, tienen hambre y sed de justicia, sufren persecución) con la plenitud de su gozo futuro (tendrán consuelo, se saciarán de justicia y misericordia, poseerán el Reino de los cielos). Claramente, a la etapa presente le sucederá una etapa superior [13].

— La *oración que Jesús enseña a sus discípulos* contiene la siguiente petición significativa al Padre: «venga tu Reino» (Mt 6, 10). El contexto de la plegaria es claramente el momento presente, tiempo de tentación y del mal (cfr. Mt 6, 13), momento en que el corazón humano debe pelear para realizar «la voluntad del Padre»; distinto, por tanto, del momento de la presencia cabal del Reino, en que el orante quedará finalmente libre de luchas y vicisitudes.

— La tensión presente-futuro aparece también en diversas *parábolas* del Señor. En primer lugar, aquellas en las que la historia del Reino es simbolizada por un proceso dilatado: p. ej. el crecimiento de un grano de mostaza (cfr. Mt 13, 31-32), que alcanza un tamaño considerable a partir de un diminuto comienzo; la germinación de las semillas sembradas en diversos terrenos (cfr. Mt 13, 2-9.19-23); la acción de la levadura en una masa de harina (cfr. Mt 13, 33). Otras parábolas apuntan incluso a la profunda razón de este proceso. En la historia del trigo y la cizaña (cfr. Mt 13, 24-30), la paciencia del dueño del campo indica que es parte del plan divino la permisión de la mezcla del bien y del mal hasta el fin de la historia [14]. En la parábola de las diez vírgenes (cfr. Mt 25, 1-13) Jesús explicita más, diciendo: «Velad, porque no sabéis la hora». El tiempo de espera cobra sentido como tiempo de vigilancia. Finalmente, la parábola de los talentos (cfr. Mt 25, 14-30; Lc 19, 12-27) añade un matiz: la instrucción del amo al entregar dinero a sus siervos antes de partir, «negociad hasta mi regreso», sugiere el valor positivo del tiempo que media entre el inicio y el cumplimiento del Reino: es un espacio para hacer fructificar las dádivas divinas.

13. Cfr. también Mt 12, 32, Mc 10, 30 y Lc 20, 34-38 para la distinción entre los dos eones, presente y futuro.

14. Cfr. también la parábola de la red barredera (Mt 13, 47-50) que recoge peces buenos y malos, hasta el momento de la separación final.

Las dos notas fundamentales (inicio del Reino en la historia; centralidad de Jesús) se encuentran también en el resto de los libros del Nuevo Testamento. Veámoslo.

(ii) *La articulación cristológica del Reino en San Pablo*

En las cartas de *San Pablo* puede advertirse un centramiento del misterio del Reino en la persona de Cristo: «Él [Dios Padre] nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención: el perdón de los pecados» (Col 1, 13).

Hay una lógica subyacente. El Hijo, por su anonadamiento hasta la muerte, ha recibido del Padre la exaltación y un nuevo título a la soberanía universal (cfr. Flp 2, 6-11). La relación «vertical» de Dios con las criaturas aparece entonces articulada de la siguiente forma: el Padre comunica su potestad e imperio a su Hijo, para que éste los ejerza de cara al universo creado. «La soberana grandeza de su poder [es decir, de Dios Padre] para con nosotros, los creyentes, conforme a la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este mundo sino también en el venidero» (Ef 1, 19-21).

La articulación cristológica del Reino aparece en *1 Co 15* en sentido inverso (es decir, ascendente). Aquí San Pablo utiliza una especie de «silogismo de acciones»: «Cuando hayan sido sometidas a Él [Cristo] todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a Él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (v. 28). Aparece una «concatenación de sujeciones»: 1 – las criaturas, sujetas a Cristo; 2 – Cristo, en cuanto Hijo y en cuanto hombre, sometido al Padre. Por tanto: criaturas – Cristo – Padre. La sumisión de los hombres a Dios aparece articulada de esta forma: asociados a Cristo como miembros vivos, participan de su propia obediencia filial al Padre. Por esta vía, asociativa-filial, la humanidad (y con ella el resto de la creación) alcanza finalmente el perfecto sometimiento al Padre [15].

La Iglesia, comunidad actual de unión vital con Cristo, es en la concepción paulina la forma incoada del reinado de Cristo y del Padre: «Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza suprema de la Iglesia, que es su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 22). La soberanía de Cristo se realiza en la historia y en el

15. San Pablo razona de forma semejante al decir en Ef 1, 10: «recapitular todas las cosas en Cristo». Ve realizada la perfecta sujeción de lo creatural a lo divino en el sometimiento de todo lo creado a su Cabeza humano-divina.

mundo, de modo velado pero real y eficiente, en la Iglesia y por medio de la Iglesia. Hay una correlación, pues, entre el misterio actual del «cuerpo de Cristo» y el de la «soberanía» de Dios.

(iii) *Cristo, inicio del Reino, según San Juan*

San Juan, aunque utiliza la expresión «reino» en pocas ocasiones, consigna ideas relevantes acerca del misterio: (1) la centralidad de Cristo; (2) la necesidad de la fe, el bautismo y la eucaristía para pertenecer al Reino; (3) el carácter interior de este misterio.

Al igual que San Pablo, el cuarto Evangelista concibe el poder salvífico divino como desplegándose a la humanidad *a partir de la persona de Jesús*. Su «levantamiento» en la Cruz le convierte, al igual que la serpiente de bronce del Antiguo Testamento, en fuente de una fuerza sanante y vivificante: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por Él vida eterna» (Jn 3, 14-15). Jesús es la fuente de agua que brota hacia la vida eterna (cfr. Jn 4, 14). «Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (Jn 5, 21). El conceder la vida no lo hace el Hijo «a distancia», sino por estrecha asociación con los hombres: «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos» (Jn 15, 5)[16].

También en las visiones del Apocalipsis la figura de Jesús ocupa un lugar central, hasta tal punto que puede decirse que el Reino escatológico lo rige junta e inseparablemente con el Padre: «Vi que un trono estaba erigido en el cielo, y Uno sentado en el trono... Entonces vi, de pie, en medio del trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos, un Cordero, como degollado... Se acercó y tomó el libro de la mano derecha del que está sentado en el trono. Cuando lo tomó, los cuatro Vivientes y los veinticuatro Ancianos se postraron delante del Cordero... cantan un cántico nuevo diciendo: "Eres digno de tomar el libro y abrir sus sellos porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un Reino de Sacerdotes, y reinan sobre la tierra"» (Ap 4, 2; 5, 6.7-8.9-10).

En este dibujo escatológico de la corte celestial, la figura del Hijo del hombre ha sido reemplazada significativamente por la del Cordero, que recibe la soberanía y el homenaje de los componentes de la corte.

16. En estos pasajes hay cierto paralelismo con la doctrina paulina del «cuerpo» de Cristo. La salvación viene por aproximación y asimilación vital a la fuente de vida divina.

La inclusión del rasgo kenótico (el Cordero, «como degollado») en la escena –en principio de carácter glorioso–, tiene una significación: el Cordero, por su inmolación, se ha hecho merecedor del puesto al lado del trono (cfr. también Ap 7, 10; 12, 5; 22, 1) y, por tanto, del imperio sobre los hombres. Desde su sede, pues, «atrae a sí» a los suyos, para convertirlos en co-reinantes y coherederos: «Al vencedor le concederé sentarse conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono» (Ap 3, 21; cfr. también Ap 1, 4-6). De nuevo, la asociación a Cristo equivale a la incorporación al Reino.

Al igual que San Pablo, San Juan afirma claramente que la pertenencia al Reino eterno puede comenzar *ya*, ahora: la vida eterna empieza a ser poseída por quien cree en Jesús (cfr. Jn 6, 40); por quien renace en el bautismo del agua y del Espíritu (cfr. Jn 3, 5); por quien se alimenta de su carne y sangre eucarísticas (cfr. Jn 6, 48-58). Con igual nitidez, sin embargo, San Juan distingue entre el estadio actual del Reino y su realización definitiva. Entre el momento presente, de tentación y persecución, y aquel momento futuro, de victoria total de Dios, hay un hiato. El salto de calidad que implica el Reino final es expresado de forma elocuente en el capítulo 21 del Apocalipsis. Allí se recurre no sólo a la figura de la «nueva Jerusalén» que «baja del Cielo» (Ap 21, 2), sino también –muy significativamente– a la expresión que ya empleara Isaías: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya» (Ap 21, 1). Esta expresión, «cielo nuevo y tierra nueva», evoca la primordial obra maravillosa de Dios, la creación (cfr. Gn 1, 1); indica que el mismo poder divino que obró en el inicio para hacer el mundo, actuará al final de la historia para dar una forma nueva, sorprendente, última y definitiva a la creación: «Entonces dijo el que está sentado en el trono: "Mira que hago un mundo nuevo"» (Ap 21, 5).

El triunfo total de Dios al final de los tiempos no supone, sin embargo, la anulación de la *vertiente humana* del misterio. Esto se puede desprender de la descripción de la Jerusalén escatológica: «La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero... Nada profano entrará en ella, ni los que cometen abominación y mentira, sino solamente los inscritos en el libro de la vida del Cordero» (Ap 21, 23.27). Estos versículos, alusivos a la santidad de vida de los habitantes de la ciudad escatológica y a la presencia de una guía interior, apuntan a la parte humana del reino escatológico: la obediencia y la fidelidad perfectas a Dios. El hecho de que San Juan sitúe esta descripción de santidad al final de su cuadro sugiere que, para él, la perfecta armonía entre voluntades humanas y la voluntad de Dios constituirá la mayor maravilla del mundo escatológico.

2. De Pueblo a Familia de Dios (*plenitudo legis est dilectio*)

Al recorrer someramente la historia de la revelación sobre el Reino de Dios, hemos apreciado un creciente matiz de intimidad. La relación entre Dios y los hombres aparece más y más como cuestión de amor y no de violencia. El reinado que Dios pretende establecer en el mundo no es algo impuesto desde fuera, sino una soberanía interior. En este sentido, el concepto de Reino tiene sus limitaciones para expresar con toda hondura el misterio de articulación entre lo divino y lo creado. Parece lógico que tenga su complemento en una segunda línea de la revelación bíblica, que podríamos denominar la línea «doméstica».

Dos son las categorías «familiares» principales empleadas por la Escritura para expresar el proyecto de amor de Dios hacia los hombres: la *alianza esponsal* y *la relación paterno-filial*. La primera, tomada de la forma más elevada de comunión humana, aparece pronto en el Antiguo Testamento (Yahveh, Esposo fiel [cfr. Os 2, 22] y Dios celoso [cfr. Ex 20, 5; 34, 14]). Toma cuerpo en la predicación profética, como expresión elocuente del designio de Dios para los hombres (Alianza interior [cfr. Jr 31, 33]; Alianza eterna [cfr. Ez 16, 60]), y culmina en el Nuevo Testamento con la llegada de Cristo, Esposo (cfr. Mc 2, 19; Mt 9, 15; Lc 5, 34; Mt 25, 1) que viene a desposarse con la humanidad en la Iglesia (cfr. Ef 5, 32). La historia de salvación se dirige, como a su *telos*, hacia la constitución plena de una realidad divino-humana articulada en torno a Cristo[17]. Así, la figura matrimonial, forma más excelsa de comunión interpersonal entre los seres humanos, sirve a la revelación bíblica para destacar: (1) el compromiso mutuo entre Dios y los hombres; (2) la relación de amor entre las dos partes; y (3) la graciosa «elevación» de la criatura humana «a la par» con Dios.

La segunda categoría «doméstica» o «familiar», que se formula principalmente en términos de paternidad/filiación (en hebreo [arameo] *'ab*/ *ben* [*bar*], en griego *pater*/ *hyiós* o *teknos*), merece especial atención. No se trata de una simple metáfora, sino de una formulación estricta, una autentica referencia a la relación ontológica que Dios pretende establecer con los hombres. Puede entenderse –sobre todo en el Nuevo Testamento– como la forma suprema de la revelación acerca del consorcio vital entre Dios y los hombres.

Vamos a detenernos ahora en esta segunda línea de la revelación bíblica.

17. Cfr. Ap 19, 7: las bodas del Cordero.

a) *Sentido metafórico de paternidad/filiación en el Antiguo Testamento*

Puede afirmarse que la idea de Dios como Padre y su complemento –la idea de un individuo o pueblo como «hijo»– no son muy frecuentes ni principales en el Antiguo Testamento[18]. Las más de las veces las nociones de paternidad y filiación se emplean metafóricamente, para expresar la singular relación entre Dios e Israel: «¿No es Él tu padre, el que te creó, el que te hizo y te fundó?» (Dt 32, 6)[19]. Según la fe de Israel, Dios decidió por iniciativa propia constituir un pueblo propio; Israel debe su existencia, por tanto, a la decisión divina gratuita (cfr. Os 2, 1). En este sentido cabe hablar de Dios como su «progenitor» o «creador». Se trata de un uso metafórico de la categoría de paternidad. Sirve para recalcar la relación única entre Dios y su pueblo, pero no es una revelación explícita sobre el misterio trinitario.

Con la fe en su procedencia divina, Israel se siente fortalecido y reconfortado. Se siente, como un hijo, objeto de una especial protección por parte de Dios (cfr. Dt 32, 10-14; Is 43, 6-7; 64, 8), que le da seguridad (cfr. Is 63, 8.16; Jr 31, 9.20) y le otorga un lugar preeminente entre las naciones (cfr. Ex 4, 22-23; Dt 14, 1-2). A su vez, su relación estrecha con Dios le exige una particular fidelidad a los mandatos divinos[20]. Así pues, la «filiación» aparece en la tradición veterotestamentaria como privilegio y responsabilidad de Israel.

b) *Cristo, el Hijo, lleva a los hombres al Padre*

En el Nuevo Testamento las categorías de paternidad y filiación adquieren una nueva profundidad. De hecho, con ellas queda resumido el núcleo de la Buena Nueva. En primer lugar, Jesús se revela a sí mismo como Hijo del Padre (cfr. Mt 10, 32-33; 11, 25-30; 16, 13-17.27; 18, 35; 25, 34; Mc 12, 1-12; 13, 32) en sentido estricto y no meramente metafórico. Además, Jesús muestra a los hombres la posibilidad de llegar realmente a ser, *en Él*, hijos adoptivos del Padre.

En su predicación, atestiguada por los *Sinópticos*, Jesús dibuja una *familia Dei*, que es como la extensión a los hombres de su intimidad con el Padre[21]. Por voluntad del Padre, el Hijo inaugura una comuni-

18. Cfr. B. Byrne, «Sons of God», en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, VI, p. 156.
19. Cfr. también Dt 32, 18; Jr 2, 27; Ml 2, 10.
20. Entre esta concepción y el contenido de los textos bíblicos sobre el reinado de Dios (cfr. *supra*, epígrafe 1a), no hay mucha distancia.
21. Cfr. J. Jeremias, «El nuevo pueblo de Dios», en *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1985 (5.ª ed.), pp. 189-290.

dad salvífica en la tierra, encabezándola e incorporando progresivamente en ella a los creyentes [22]. Es sumamente significativa la oración que el Señor enseña a sus discípulos. «Cuando oréis, decid: Padre nuestro...» (Mt 6, 9): es ésta una forma familiar y filial de dirigirse a Dios [23].

En el sermón de la montaña, Jesús inculca en sus discípulos una ética filial, paralela a la suya: «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial» (Mt 5, 44-45); «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). En otros momentos también, intenta enseñar a sus seguidores una confianza de hijos hacia el Padre: p. ej., en la enseñanza sobre la oración de petición (cfr. Mt 7, 11) [24]; y en la bella parábola del hijo pródigo (cfr. Lc 15, 11-32), que constituye una invitación a retornar a los brazos misericordiosos del Padre celestial.

Esta manera de relacionarse con Dios implica un nuevo modo de ser: tan radical, que los lazos de sangre y de descendencia, dominantes en la antigua economía salvífica, quedan eclipsados y, en cierto modo, resquebrajados: «He venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegro; y sus propios familiares serán los enemigos de cada cual» (Mt 10, 35-36). Jesús construye una nueva familia: «Éstos son [dice, señalando a los miembros de la nueva comunidad que había creado en torno a sí] mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12, 49-50). Si hubiera cualquier conflicto entre los lazos de sangre y la fidelidad a la familia sobrenatural, habría que zanjar la cuestión en favor de esta última: dejar casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda, por el Evangelio (cfr. Mc 10, 29-31).

La relación filial con el Padre se proyecta hacia el *éschaton*. Una de las bienaventuranzas que pronuncia Jesús es: «Bienaventurados [*makarioi*] los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 9). Y en la discusión con los saduceos acerca de la resurrección, Jesús afirma: «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel

22. «Por medio de Jesús, el hombre ha entrado en una nueva relación con Dios. El Dios de Israel, el Dios de Abraham, de quien Jesús habla como Padre, quiere traer a los hombres, por medio de Jesús, su reinado de gracia y clemencia». J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, p. 252.

23. Es probable incluso que empleara, en este momento, el apelativo familiar aramaico *Abbá* (=Papá), a juzgar por Mc 14, 36 y la importancia que da San Pablo a esta expresión audazmente familiar. Así, como dice J. GNILKA, «La relación del hombre con Dios fue definida de nuevo por medio de Jesús» (*Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, p. 259).

24. «Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!».

mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (Lc 20, 34-36). Este pasaje es significativo porque muestra que la relación filial con Dios no acaba con la historia, sino que más bien continúa, para constituir el rasgo esencial de la existencia humana en el mundo nuevo. La filiación aparece entonces como forma culminante y permanente de la relación entre los hombres y Dios.

San Pablo, por su parte, designa con frecuencia a los creyentes como «hijos [*huioi* o *tekna*] de Dios». Lo hace a propósito, convencido de la importancia que tiene la adopción como hijos de Dios: este don constituye el corazón de la Buena Nueva. El Apóstol habla de un modo novedoso, maravilloso, de comulgar Dios con los hombres, en contraposición a las relaciones de antaño: «No recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡*Abbá*, Padre!» (Rm 8, 15). Para San Pablo la filiación divina no es una simple metáfora; insiste en que es realmente posible acceder a un *modo radicalmente nuevo* de relacionarse con Dios. «Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios... morada del Espíritu» (Ef 2, 19-21). He aquí una percepción, llena de asombro, de un nuevo horizonte de intimidad con Dios.

Hallamos en la doctrina paulina las siguientes afirmaciones concretas sobre la filiación adoptiva: (1) su novedad con respecto a la antigua economía; (2) el papel esencial del Hijo y del Espíritu en el misterio; (3) el papel clave del sacramento del bautismo, para incoar el estado de filiación en esta vida; (4) la consumación de la filiación en la escatología. Veamos cómo las expone San Pablo en dos de sus grandes epístolas.

A los *Gálatas* –tentados por los judaizantes a volver a la observancia de la Ley Antigua– Pablo les recuerda que la antigua economía ya ha dado paso a la nueva. Esta nueva disposición tiene su centro en Cristo, quien, como «semilla única», es el heredero de las promesas hechas a Abraham (cfr. Ga 3, 16). Por la fe en Él y por el bautismo, los cristianos participan de su condición de Hijo (cfr. Ga 3, 26-29)[25]. A continuación, como prueba de la realidad actual de su condición de hijos, San Pablo cita la experiencia en el Espíritu, que permite dirigirse a Dios con el modo distintivo de Jesús: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que

25. Cfr. también Hb 1, 1-13; 2,10 como ejemplo de cómo el título de «hijo» es aplicado de forma primordial a Cristo y en sentido menos fuerte a los cristianos.

clama: ¡*Abbá*, Padre!» (Ga 4, 6). Por tanto, de una actitud servil propia del estado «pueril» (Ga 4, 1-3), la humanidad ha llegado a la «plenitud de los tiempos» (Ga 4, 4) y guarda la esperanza de alcanzar finalmente la herencia como los hijos (cfr. Ga 4, 7).

A los *Romanos*, San Pablo les recuerda que ya no están bajo la ley antigua (cfr. Rm 7 y 9), dominados por un espíritu de temor propio de esclavos. Más bien, por el bautismo han empezado una vida nueva (cfr. Rm 6, 4) y, gracias al Espíritu, gozan de una nueva libertad como hijos de Dios y coherederos de Cristo (cfr. Rm 8, 14-17). Poseen, sin embargo, tan sólo las primicias de esta condición mientras vivan en la tierra (cfr. Rm 8, 23); han de aguardar todavía, ansiosos y anhelantes, la consumación: «la manifestación [gloriosa] de los hijos de Dios» (Rm 8, 19; cfr. Rm 8, 22). La filiación divina agenciada por el Espíritu aparece aquí incoada en el tiempo, a la vez que abocada a una culminación escatológica. Todo ello, de acuerdo con el proyecto eterno del Padre: «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también los justificó; a los que justificó, a ésos también los glorificó» (Rm 8, 29-30).

En los escritos de *San Juan*, el título y la condición de hijos ocupan un lugar central: ya en el prólogo (cfr. Jn 1) se afirma como núcleo de la Buena Nueva «el poder ser hijos de Dios» (v. 12), «engendrados por Dios» (v. 13).

En el diálogo con Nicodemo (cfr. Jn 3, 1-21), Jesús insiste en la novedad de la condición del hombre ante Dios: puede «nacer de lo alto», por el agua y el Espíritu. En Jn 8, 31-47 (discusión sobre la fe), la idea de una filiación trascendente está en la base de la réplica de Jesús a los judíos, confiados en ser «semilla de Abraham» para heredar las promesas divinas. Frente a esta idea de linaje carnal, Jesús alude a otro linaje, al que se pertenece por un acto de fe en Él y en su mensaje. La descendencia carnal del Antiguo Testamento es vista como mero *typos* o prefiguración de una relación mucho más perfecta, de tipo paternal-filial, entre Dios y los hombres.

La idea de superación de un estado inferior está implícita en las palabras de Jesús a sus discípulos: «No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15, 15). Jesús viene a compartir con los hombres su propio conocimiento íntimo del Padre.

A la vez que habla de la realidad de la filiación divina en el momento presente, Jesús alude a su realización más completa en el futuro. Promete a los suyos: «En la casa de mi Padre hay muchas mansiones... voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un

lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros» (Jn 14, 2-3). El Señor promete, a su regreso, introducir consigo en la casa del Padre a la totalidad de elegidos.

La tensión entre presente y futuro, contenida en el misterio filial, aparece con nitidez en 1 Jn. Por una parte, allí se afirma que la condición de hijos es ya una seria realidad en los cristianos (3, 1: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!»); pero, por otra, se asevera que la plenitud de ese estado aun está por venir: «Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3, 2). Es evidente que la plena identificación con el Hijo no tendrá lugar sino en el último día: entonces se realizará más allá de lo que podamos imaginar ahora, para ser la forma definitiva de relación de los hombres con Dios.

Bibliografía

Para la parte sobre el Reino

ARANDA, G., «Dimensión escatológica de la tierra», *Scripta Theologica* 32 (2000) 543-563.

—, «¿Y después de la historia?», en J. CHAPA (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios*, Madrid 2000, pp. 224-241.

AUSÍN, S., «La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento», en C. IZQUIERDO ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 2002, pp. 217-247.

BACH, D., «Reino de Dios», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1309-1312.

DULING, D.C., «Kingdom of God/Kingdom of Heaven», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, IV, New York 1992, pp. 49-69.

GARCÍA-MORENO, A., *Pueblo, Iglesia, Reino de Dios*, Pamplona 2003 (2.ª ed.).

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, esp. pp. 109-305.

KLAPPERT, B., «Reino», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1994 (3.ª ed.), pp. 70-82.

LUZ, U., «Basileia», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1996, cols. 600-614.

PANNIMOLE, S.A., «Reino de Dios», en P. ROSSANO ET AL. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, pp. 1609-1639.

SCHMAUS, M., «El Reino de Dios como contenido y sentido de la Revelación divina», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, esp. pp. 83-123.

SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*, Madrid 1974 (3.ª ed.).

Para la parte sobre la familia de Dios

AALEN, S., «"Reign" and "House" in the Kingdom of God in the Gospels», *New Testament Studies* 8 (1961/62) 215-240.

BYRNE, B., «Sons of God», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, VI, New York 1992, pp. 156-159.

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, esp. pp. 109-305.

GOETZMANN, J., «Casa», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1990 (3.ª ed.), pp. 233-237.

LEMAIRE, A., «Casa», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 292-293.

SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*, Madrid 1974 (3.ª ed.).

WEIGANDT, P., «Oikós», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, cols. 500-508.

EXCURSUS 3

EL REINO, ¿PRESENTE O FUTURO?
(Escatología consecuente *vs*. escatología cumplida)

El carácter enigmático de ciertos pronunciamientos de Jesús sobre el Reino lleva espontáneamente a plantearse la siguiente pregunta: ¿Jesús predicó un Reino *venidero*, o habló de la *actual presencia* del Reino?

Como hemos visto, hay dos tipos de pronunciamientos escatológicos en el Nuevo Testamento: podríamos clasificarlos como (1) textos de futuro (algunos, de futuro inminente: cfr. Mt 10, 23; Mt 16, 28; Mt 24 y par. = Mc 13); y (2) textos de presente (cfr. Mt 11, 4-5; 12, 28; Jn 3, 18.36; 5, 24; 9, 39; 11, 23-26). Históricamente, cada grupo, tomado unilateralmente, ha dado pie a (1) una interpretación *futurista* de la predicación de Jesús sobre el Reino, y (2) una exégesis *presentista*. Examinemos las posturas sucesivamente.

1. EL REINO COMO MAGNITUD FUTURA: LA ESCATOLOGÍA CONSECUENTE

La escuela de la escatología consecuente, nacida en el seno del protestantismo liberal de finales del siglo XIX, se centra en los pasajes bíblicos de «inminencia». A partir de esos lugares, concibe a Jesús como un predicador apocalíptico que anuncia el fin del mundo y la llegada del Reino como inminentes. En definitiva, cifra el mensaje de Cristo sobre el Reino en categorías de futuro y de expectación.

J. Weiss, en un libro del año 1892, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios)*, pone los fundamentos de esta línea de interpretación, al proponer la imagen de un Jesús plenamente inmerso en la corriente de expectación apocalíptica de su tiempo. Junto con sus contemporáneos del judaísmo tardío, Jesús habría creído que iban a sobrevenir catástrofes al mundo, y que luego Dios intervendría para hacer una creación nueva; entonces Dios haría un Reino perfecto, con Palestina como centro geográfico.

A. Schweitzer, en el libro *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (De Reimarus a Wrede. Una historia de la investigación sobre la vida de Jesús,* 1906) añade a este cuadro un fuerte matiz de inminencia. Afirma que Jesús creía, al igual que muchos de sus contemporáneos, que la intervención divina iba a acontecer de un momento a otro. Por eso, desde el inicio mismo de su ministerio Jesús anuncia la proximidad del Reino (cfr. Mc 1, 15; Mt 4, 17). Y por este mismo motivo envía con urgencia a sus discípulos a las ciudades, para anunciar que el Reino de los cielos no tardaría en llegar (cfr. Mt 10, 7). Jesús pensaba que la intervención divina ocurriría incluso antes de que finalizase ese recorrido evangelizador (cfr. Mt 10, 23). Sin embargo, los discípulos vuelven sin que se llegara a producir el final (cfr. Mc 6, 30 ss.): el Reino que tendría que irrumpir inmediata y sobrenaturalmente no llega de hecho; tampoco ocurre la transformación gloriosa de Jesús, el Mesías desapercibido, en el Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo. Hay un momento de frustración y crisis, que desemboca en un cambio de mentalidad por parte de Jesús. Por una parte, revisa sus predicciones acerca de la proximidad del fin, aplazando un poco el momento anhelado; por otra, se convence de que es necesario que él asuma los dolores mesiánicos que, según creencia apocalíptica general, tenían que preceder al ocaso del mundo. Así, busca la muerte sacrificial, con la intención de acelerar la llegada del Reino de Dios.

Según la teoría de Schweitzer, la concepción del Reino como magnitud futura, de inminente aparición, constituye el núcleo mismo del mensaje de Jesús.

A nivel exegético, la escatología consecuente es criticable por su manera unilateral de tratar los textos bíblicos. Simplifica el mensaje de Jesús, poniendo todo el peso en sus pronunciamientos de futuro (inminente). Con tal procedimiento, se relegan a un lugar muy secundario los abundantes textos de presente. Schweitzer, p. ej., atribuye tales afirmaciones al entusiasmo profético de Jesús.

A nivel más profundo, la escuela de escatología consecuente parte de una tesis netamente cristológica: hubo una grave equivocación en la mente de Jesús acerca de los planes divinos y acerca de su propia identidad. Frente al cuadro de «error y desilusión» que nos presenta esta postura, cabe preguntarse: una religión que sufriera tamaña decepción, ¿hubiera podido sobrevivir y perdurar?[26]. El hecho histórico es que los discípulos del Señor, y las generaciones que los siguieron, convivieron con la no-realización de la parusía, sin graves problemas[27].

26. Cfr. O. CULLMANN, *La historia de la salvación*, Barcelona 1967, p. 32.
27. Comenta C. POZO: «Los cristianos han vivido del modo más natural la experiencia de la dilación de la parusía» (*Teología del más allá*, Madrid 1980 [2.ª ed.], p. 115).

2. El reino, magnitud presente: la escatología cumplida

Como reacción frente a la escatología consecuente, surge el enfoque presentista de C. Dodd, que sostiene que se cumplieron ya todas las expectativas escatológicas con la venida de Cristo. Se pasa, en este caso, de una concepción del Reino en términos de futuro y de expectación, a otra diametralmente opuesta, en términos de presente y de experiencia vivida.

En el libro *The Parables of the Kingdom (Las parábolas del reino*, 1935), C. Dodd argumenta que el verdadero mensaje de Jesús es la llegada y presencia del Reino: «no sólo es inminente, sino que está ahí» (p. 55)[28]. Dodd dirige su atención a la respuesta de Jesús a los emisarios de Juan el Bautista (cfr. Mt 11, 2-11; Lc 7, 18-30). «Las sentencias donde se declara que el Reino de Dios ha llegado son explícitas e inequívocas» (p. 56). Así, defiende que la frase que recibiera tanta atención por parte de la escatología consecuente (Mc 1, 15: «el Reino de Dios está cerca») es equivalente a la frase de Mt 12, 28; Lc 11, 20: «el Reino de Dios llegó a vosotros» (cfr. p. 51). «Esta declaración de que el Reino de Dios ya ha llegado trastorna necesariamente todo el esquema escatológico... el *éschaton* se ha desplazado del futuro al presente, de la esfera de la expectación a la de la experiencia vivida» (p. 56).

Exegéticamente, cabe aplicar a la teoría de Dodd la misma crítica de unilateralidad referida a la escatología consecuente, si bien en sentido distinto. Dodd centra todo el peso del mensaje de Jesús en su aspecto presente, y prácticamente elimina la dimensión de futuro y de expectación mencionada en otros pasajes bíblicos. Reinterpreta las alusiones a un Reino venidero, con una humanidad y un cosmos transfigurados, como fruto de un «pensamiento apocalíptico» que, más que describir acontecimientos futuros, se referirían a «un orden puramente trascendente» «más allá del espacio y del tiempo» (pp. 60-62). Se ve también obligado a restar importancia a textos como la oración «venga tu Reino» en la plegaria dominical.

3. Balance

a) *Crítica a la tesis de «oposición» entre la dimensión futura y la dimensión presente del Reino*

En cuanto a las dos posturas exegéticas extremas que acabamos de exponer, se puede decir que cada una tiene en su contra los textos y argumentos aducidos por la escuela opuesta: los textos de presente sirven para replicar a la teoría de los futuristas, y los textos de futuro para responder a la visión de los presentistas. Las dos posturas se neutralizan mutuamente.

Es evidente que cada grupo intenta obviar el sentido de textos que no ayudan a su tesis. En el fondo, late la convicción de que los textos de futuro y

28. Citamos las páginas según la traducción castellana: *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974.

de presente son irreconciliables. Para un intérprete equilibrado, sin embargo, el principio de analogía bíblica lleva más bien a pensar en la no-contradicción entre ambos grupos de textos, aunque ello parece complicar el cuadro resultante. Metodológicamente, es mejor admitir la complejidad de la Revelación en este punto, que intentar simplificar demasiado, postergando textos que no parecen cuadrar bien con un esquema preconcebido. Los principios hermenéuticos de complementariedad y armonía permiten respetar mejor la complejidad y oscuridad de la revelación escatológica.

b) *La tesis de complementariedad: el carácter proléptico del misterio*

Buscar una conjunción coherente de los textos es la única salida. De hecho, los escritos neotestamentarios parecen señalar esta vía, en los pasajes que conjugan presente y futuro: p. ej. 1 Co 15, 22-23, donde San Pablo relaciona la resurrección universal con la resurrección de Cristo, a la vez que distingue entre el momento de un evento («Cristo, las primicias») y otro («los de Cristo, en su Parusía»); o Jn 6, 54, donde se afirma que la vida eterna comienza ya en la tierra, al comer el cuerpo y beber la sangre de Jesús («tiene vida eterna»), pero se consumará «en el último día», en la resurrección (Jn 6, 54)[29].

Una interpretación de tipo proléptico («ya – todavía no»), que incorpora la tesis de una «tensión», entre incoación real del Reino y su futuro acabamiento, es la interpretación que mejor cuadra con los textos bíblicos. Incluso autores no católicos como Cullmann, Schwartz y Pannenberg recurren a este principio interpretativo. Tal postura respeta mejor el conjunto de datos escriturísticos, y conecta bien con la teología de la historia salvífica.

De hecho, la tensa visión que resulta de la combinación de los textos de futuro-presente es basilar para la esperanza cristiana. El creyente puede ser definido como un ser que camina hacia la plenitud de la salvación, reconfortado por los elementos salvíficos que ya le acompañan en el momento presente («el todavía del ayer y el ya del mañana»). El misterio del Reino es a la vez camino y término, al igual que Cristo es Camino y Vida; ya estamos en él, pero todavía esperamos llegar más plenamente a él.

En este sentido, resultan particularmente valiosas las parábolas de crecimiento, que apuntan a un inicio, un desarrollo y un final de la historia del Reino. Las parábolas del trigo y la cizaña, del grano de mostaza, del sembrador, de la levadura, señalan una ley fundamental de la economía: la ley de gradualidad y culminación. Una divina y paciente sabiduría subyace a la *historia salutis*, y debemos aprender su lógica. Dios no desea lograr de un solo golpe la victoria. Los hombres, por tanto, tampoco hemos de querer movernos con otro compás. Hemos de ir simplemente al paso de Dios. La debilidad de fondo de las teorías examinadas, tanto la de escatología futurista como la de es-

29. Cfr. C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, p. 54-55.

catología cumplida, estriba en la no-captación de la lógica básica inherente al proyecto de salvación.

Bibliografía

GOZZELINO, G., «Il messaggio escatologico del Nuovo Testamento: lo specifico», en *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993, pp. 81-110.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «La escatología del Nuevo Testamento», en *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 89-119.

ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, I-II, Brescia 1972/1975.

CAPÍTULO IV

EL REINO DE DIOS (II)

Como hemos visto en el capítulo anterior, la revelación bíblica sobre el Reino apunta a un *misterio final de comunión divino-humana*. Con esta luz fundamental podemos apreciar ahora, al estudiar la historia de la doctrina cristiana del Reino, cómo los debates cristológicos y trinitarios de los primeros siglos ayudaron a profundizar en este aspecto relacional del misterio. Los Padres, al esclarecer –frente a los subordinacionistas– las relaciones entre las tres Personas Divinas, lograron de paso profundizar en el sentido del «sometimiento» de Cristo –y con Él, de los hombres– al Padre. Emerge así un cuadro del Reino como una *relación articulada entre Personas divinas y personas humanas*, en la que el Espíritu une a los hombres a Cristo para constituir un «cuerpo», que puede situarse filialmente ante el Padre.

En cuanto realidad teándrica, este Reino crece y se manifiesta en el mundo a partir de la Encarnación del Hijo. (Esta característica singular del Reino –la tensión entre inmanencia y trascendencia– ha sido objeto de abundante reflexión por parte de los cristianos desde antiguo; pero por ser un aspecto menos central que la dimensión «relacional», reservamos su referencia detallada para el *Excursus* 4).

Nuestra reflexión teológica se centrará, al igual que en las secciones bíblicas e históricas, en la *comunión divino-humana* que constituye el núcleo mismo del Reino escatológico. El cuadro resultante, repleto de tonos familiares y amistosos, puede ser de gran utilidad para los creyentes, porque suscitará en ellos la actitud filial de gratitud y obediencia hacia el Padre. Podrán entonces rezar de todo corazón, «Venga a nosotros tu Reino».

1. Dimensión trinitaria del Reino en la doctrina patrística

Vamos a trazar someramente la historia de la comprensión cristiana del Reino y familia de Dios. En su repaso de esta historia, W. Pannenberg comenta que «es sorprendente que el tema del Reino de Dios no haya desempeñado un papel tan dominante en la escatología cristiana como cabría esperar» [1]; a pesar de todo, es posible detectar a lo largo de los siglos una línea consistente de reflexión sobre el Reino escatológico, en cuanto *misterio de articulación entre lo divino y lo humano*. Es este hilo el que vamos a seguir.

a) *Cristo, inaugurador del Reino, en la patrística temprana*

En los tiempos de los *Padres Apostólicos* prima la simple expectación del retorno glorioso del Señor, para inaugurar el Reino eterno [2]. El Papa Clemente, p. ej., resume el mensaje de los Apóstoles como el evangelio de la proximidad del Reino de Dios (cfr. *I Carta de Clemente*, 42, 3).

Con el paso del tiempo y la dilación de la parusía, aumenta la reflexión sobre la etapa actual de espera. La atención de los creyentes se traslada paulatinamente del Reino al final de la historia, al Reino ya incoado después de la primera venida del Señor: «el Reino (consumado) de Dios pasa a segundo término en la conciencia creyente o, mejor, es identificado cada vez más con la Iglesia» [3]. A pesar de ello, en este desarrollo los pensadores vislumbran elementos del misterio que están presentes tanto en la etapa presente del Reino como en su estadio definitivo. Vamos a centrarnos en estos elementos.

En el *siglo II* San Ireneo –que, como se recordará, formaliza la distinción entre dos venidas del Señor– aporta una categoría clave para comprender la historia de salvación: la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo. Dibuja una historia con los siguientes hitos: creación, caída de los hombres, encarnación del Hijo, «recapitulación» de toda la creación.

1. *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, p. 569.

2. Afirma M. Schmaus que «en los Padres Apostólicos... predomina la interpretación escatológica» (es decir, la expectación de la llegada del Reino en forma consumada, más que la visión de un Reino incoado, ya presente en la historia) (*Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 122-123). También W. Pannenberg observa cómo, en los escritos de los Padres Apostólicos, la llegada definitiva del Reino aparece con frecuencia como objeto de la esperanza cristiana («*Bei den... apostolischen Vätern ist nicht selten vom Reiche Gottes als Gegestand christlicher Hoffnung die Rede*». *Systematische Theologie*, III, p. 569).

3. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, p. 123.

Dice en *Adversus haereses*: «Es suscitado del vientre de David el Rey eterno que recapitula en sí todas las cosas... Si aquél [el primer Adán] fue tomado de la tierra, y plasmado por el Verbo de Dios, era conveniente que el mismo Verbo, que había de realizar en sí mismo la recapitulación de Adán tuviese un origen en todo semejante...» (*Adv. haer.*, III, 21, 9-10).

Si bien la encarnación del Verbo representa un momento de inflexión en la historia de salvación, es tan sólo el punto de arranque de la recuperación de la criaturas para Dios. El Verbo, al asumir la estirpe de David y convertirse en su cabeza, desencadena una larga historia de formación de un linaje humano libre de la tiranía de la muerte y del pecado. San Ireneo, al utilizar una expresión de San Pablo (Ef 1, 10): *anakephalaiosis* o recapitulación para referirse a este misterio omniabarcante (cfr. *Adv. haer.*, III, 23, 1; IV, 6, 2; 38, 1; 40, 3; V, 1, 2; 20, 2), acentúa el aspecto articulado, jerárquico, cristológico, orgánico y vital del misterio de conjunción divino-humana. Con esta expresión, apunta a la *forma específica* en que se realiza la unión íntima entre los hombres y Dios: *la humanidad es recuperada para Dios, por, a través de, y en, el Verbo hecho carne*.

b) *El aspecto interior y dinámico del Reino*

En el *siglo III* continúa avanzando la meditación cristiana sobre el Reino, sobre todo en su fase actual, en la que se manifiesta principalmente como una realidad interior arraigada en los corazones humanos.

En su comentario a la oración dominical, *Tertuliano* afirma que hay una estrecha conexión entre la segunda petición del Padrenuestro («venga tu reino») y la tercera («hágase tu voluntad»). Entiende que la esencia del Reino consiste en que los hombres cumplan la voluntad divina. Así, el Reino «adviene» a cada individuo que comienza a obedecer a Dios (cfr. *De oratione*, 5). El reinado divino ya empezado en el interior de los hombres, agrega *San Cipriano* en su propio comentario al Padrenuestro, hallará su acabamiento en el día triunfal de Cristo: «Rezamos [a Dios] para que quienes ya le servimos en el mundo, reinemos después con Cristo» (*De dominica oratione*, 13).

Es interesante esta dimensión cristológica en el pensamiento del obispo africano: entiende el Reino como *incorporación mistérica de los hombres en Jesús*. Dice: «en Él (*in ipso*) resucitaremos, y por esto podemos identificar el Reino de Dios con su persona, ya que en Él (*in illo*) hemos de reinar» (*De dom. or.*, 13) . He aquí un misterio asociativo y cristiforme.

En la misma época, en Alejandría, *Orígenes* elabora su propio cuadro del Reino, como entidad dinámica que se despliega en la historia hacia la consumación final. Esta historia arranca del Logos, que desde la eternidad está junto al Padre (*pros ton theón*, Jn 1, 1), y goza de una relación íntima con Él. Encarnado en el tiempo, este Logos puede definirse como *autobasileia (Commentarium in Matthaeum*, XIV, 7), el Reino mismo, ya que en su persona realiza el misterio de sujeción humana a Dios. El Logos encarnado, Jesucristo, inculca en los hombres una obediencia que es participación de la suya, filial, al Padre:

> «Cada uno de los que forman la Iglesia ha de orar para que de tal manera ceda a la voluntad paterna, como Cristo cedía a la de su Padre obrándolo todo a la perfección. Podemos, adhiriéndonos a Él, hacernos un espíritu con Él, y cumplir de tal manera su voluntad que, lo mismo de perfecta que en el Cielo, se realice en la tierra» (*De oratione*, 26, 3).

La adhesión a Cristo conlleva, pues, un sometimiento *filial* al Padre. El acabamiento de esta identidad filial en Cristo llegará con la *apokatástasis*, cuando los que están unidos al Logos se hallarán directamente ante el Padre y ya «no tendrán más que una actividad: la contemplación de Dios (*katanoein ton theón*), a fin de que todos lleguen a ser perfectamente un hijo, habiendo sido formados en el conocimiento del Padre, como ahora sólo el Hijo ha conocido al Padre...» (*Commentarii in Ioannem*, I, 16, 91-92). «Cuando uno vea al Padre... como el Hijo le ve, uno será de alguna manera, como el Hijo, testigo ocular del Padre... Entonces uno verá al Padre y las cosas del Padre por uno mismo, al igual que lo hace el Hijo» (*Comm. in Ioann.*, XX, 7, 47). He aquí la estructura última del Reino: es un *misterio de adhesión filial de la humanidad al Padre, gracias a la incorporación al Logos*[4].

> Según Orígenes, el crecimiento del Reino en el interior de cada uno requiere un arduo trabajo. Porque en la etapa actual de la historia persiste el pecado, y hay que alejarse de él continuamente: «Así como no hay "consorcio entre la justicia y la iniquidad, ni comunidad entre la luz y las tinieblas, ni concordia entre Cristo y Belial", tampoco puede coexistir el Reino de Dios con el reino del pecado. Luego, si queremos que Dios reine en nosotros, "de ningún modo debe reinar el pecado en nuestro cuerpo mortal"... para que en nosotros, como en un paraíso espiritual, se pasee Dios, y sea Él solo el que reine en nosotros con su Cristo sentado en nosotros a la diestra de la virtud espiritual que deseamos recibir; y permanezca sentado hasta que todos sus enemigos que están en nosotros se conviertan en "escabel de sus pies" y se desvanezcan en nosotros todo su

4. Cfr. también *De principiis*, III, 5, 6.

principado, su potestad y su virtud. Porque estas cosas pueden ocurrir en cada uno de nosotros...» (*De or.*, 25, 3).

Mientras los miembros de la Iglesia estén necesitados de purificación, no puede decirse que se haya cumplido aquel sometimiento del Hijo al Padre al que se refería San Pablo (cfr. 1 Co 15, 28); sólo será realidad en el último día, cuando Jesús haya completado su obra y llevado consigo la entera creación a la perfección (cfr. *Homiliae in Leviticum*, 6, 2; *De principiis*, III, 5, 6)[5].

c) *La lucha contra el subordinacionismo, motivo de desarrollo de la teología del Reino*

Los *siglos IV y V* son el momento de los grandes debates cristológicos y trinitarios. Los Padres intentan clarificar la doctrina sobre el Hijo y el Espíritu Santo, frente a corrientes subordinacionistas que leían pasajes como 1 Co 15, 24-28 como indicativos de la inferioridad del Hijo con respecto al Padre. Su esfuerzo de clarificación también arroja luz sobre el misterio del Reino. Éste aparece más nítidamente como un consorcio estructurado, entre la Trinidad y los hombres.

En *Oriente*, San Gregorio Nacianceno afirma que el pasaje paulino de 1 Co 15, 28 no ha de interpretarse en sentido ontológico (como señalando la inferioridad de la Segunda Persona a la Primera), sino en sentido «económico»: se refiere más bien a los hombres que se hacen uno con el Hijo, siguiéndole para vivir juntamente con Él la obediencia filial al Padre: «Considera la sujeción con que decís que el Hijo se somete al Padre... Cuando todas las cosas hayan sido sometidas a Él por el reconocimiento y por la reformación, entonces Él mismo habrá cumplido su sometimiento, llevándome, a quien ha salvado, a Dios. Esto es, según mi parecer, el sometimiento de Cristo: el cumplimiento de la voluntad del Padre» (*Oratio 30*, 5). Sometimiento, pues, *con* Cristo, al Padre.

El Reino aparece de esta manera situado en el interior del misterio trinitario: «Algunos serán recibidos por la inefable luz y visión de la santa y real Trinidad, que ahora les ilumina con mayor brillantez y pureza y se une enteramente al alma entera: en esto solamente y sobre todo, pienso, consiste el Reino de los cielos» (*Or. 16*, 9). La comunión de los hombres con la Trinidad se consumará en el último día. En su cuarta «Oración Teológica» dice San Gregorio: «Dios será "todo en todos" (1 Co 15, 28) en el tiempo de restauración (*apokatástasis*). No me

5. Esta idea de «solidaridad» la volveremos a encontrar en la teología del *Totus Christus* de SAN AGUSTÍN (cfr. *infra*).

refiero al Padre, como si el Hijo fuera a disolverse en Él, como una antorcha que ha sido separada por un tiempo de un gran fuego y luego vuelve a unirse a él; me refiero a Dios entero, en aquel tiempo cuando ya no somos muchos, como lo somos ahora en nuestros movimientos y pasiones, llevando en nosotros nada de Dios o solamente un poco; nosotros seremos entonces enteramente como Dios, receptivos de Dios como totalidad y sólo de Dios. Ésta es la perfección (*teleiosis*) a la cual aspiramos» (*Oratio 30*, 6). Se trata, pues, de un misterio de convivencia final de las criaturas con las personas divinas, en el que se mantiene sin embargo la distinción personal. Una unión que no es disolución, sino mutua interpenetración.

En *Occidente*, en esta misma época, el pensamiento cristiano discurre por líneas parecidas. Veamos la enseñanza de San Hilario, representativa de la teología latina de este momento. Hacia el final del libro XI de *De Trinitate*, trata del Reino escatológico al hilo de 1 Co 15, 24-28 («el Hijo entregará todo al Padre»). Argumenta, frente a los arrianos, que del mismo modo que el Padre no pierde nada cuando entrega todo al Hijo (cfr. Lc 10, 22; Mt 28, 18), el Hijo tampoco pierde nada cuando, al final de la historia, entregue todo al Padre (cfr. *De Trin*., XI, 29. Es ésta una defensa de la consustancialidad del Hijo con el Padre). Por tanto, la «sujeción» final del Hijo al Padre no debe leerse en clave de diferencia de naturaleza, sino en sentido eclesial: hace referencia al *conjunto humano que se salvará uniéndose al Hijo*. Por esta vía, al final de los tiempos, los hombres acabarán sometidos al Padre, *en y por el sometimiento a la gloria del cuerpo de Cristo* (cfr. *De Trin*., XI, 36). «[Cristo] entregará el Reino de Dios al Padre... en el sentido de que... nosotros, conformados a la gloria de su cuerpo, constituiremos el Reino de Dios» (*De Trin*., XI, 39). Tenemos aquí de nuevo la interpretación «orgánica» del Reino, como conjunto divino-humano de salvación articulada en torno a Cristo. Dentro de este cuadro, la naturaleza humana de Cristo desempeña el papel de puente: para que Dios esté «todo en todos», Él diviniza –transforma «por vía de sujeción» (*De Trin*., XI , 40)– no sólo la naturaleza humana individual asumida personalmente por Él, sino también *la naturaleza humana en general* –la «humanidad» en sentido amplio asumida por el Hijo (cfr. *De Trin*., XI, 49)–. Esta humanidad queda toda ella impregnada por la divinidad, y así transformada en «imagen perfecta de Dios» (*De Trin*., XI, 49).

d) *La idea agustiniana del* Totus Christus

La concepción corporativa y cristológica del reino halla su expresión elocuente en el *siglo V* en la doctrina agustiniana del *Christus Totus* (Cristo Total). Existe un cuerpo místérico, afirma el Obispo de Hi-

pona, compuesto por Cristo-cabeza y por hombres-miembros; este cuerpo se desarrolla a partir de la Encarnación, incorporando en el transcurso del tiempo a más y más individuos, hasta llegar a su plenitud al final de los tiempos: «Al final habrá un Cristo, amándose a sí mismo (*erit unus Christus, amans seipsum*)» (*In epistulam Ioannis ad Parthos tractatus*, X, 3)[6]. «¿Qué es entonces el sentido de "cuando Él entregue el reino a Dios y al Padre"?:... que el hombre Cristo Jesús, mediador entre Dios y los hombres, reina ahora en todos los justos que viven de fe, y un día les llevará a aquella visión que el Apóstol denomina visión "cara a cara"» (*De Trinitate*, I, 8, 16). El Hijo eterno, contemplador de la faz del Padre, une a los hombres a Sí para conducirles a esa misma visión. Hablando estrictamente, ese mirar al Padre es la actividad propia de los seres humanos en la escatología: «nos es prometida como el fin de todas nuestras labores y la consumación eterna de nuestras alegrías, porque "ahora somos hijos de Dios, y todavía no ha aparecido lo que seremos. Sabemos que, cuando aparezca, seremos como Él, porque le veremos tal como es"» (*De Trin*., I, 8, 17).

San Agustín define, por tanto, de modo filial la conexión de los hombres con Dios: el formar parte del *Christus Totus*, el insertarse en el cuerpo de Cristo, implica la *configuración personal con el Hijo en cuanto Hijo*[7]. Gracias a este misterio de identificación y de identidad con Cristo, por la acción del Espíritu Santo[8], los hombres llegan a constituir una persona con Cristo[9]. Desde tal perspectiva, el «sometimiento» de las criaturas a Dios *va mucho más allá que una simple sujeción creatural*, dado que es una *inserción ontológica en la «monarquía» intratrinitaria*: por el Espíritu los hombres se funden con el Hijo y se hacen hijos del Padre. Así es cómo la teología agustiniana dibuja la estructura última, familiar, del Reino. «Ésta es la plenitud de nuestra alegría, mayor de la cual no hay otra: gozar a Dios Trino, en cuya imagen hemos sido hechos» (*De Trin*., I, 8, 18).

Como resumen de la reflexión patrística sobre el Reino, podemos decir que lo define no en simples términos de *sujeción creatural* a Dios, sino como algo más hondo: *misterio de conjunción viva entre personas divinas y humanas, articulada en torno a Cristo*. La salvación del hombre consiste en engarzarse, por vía crística, a una estructura de comunión vital con la Trinidad, estructura que ya se comienza a elaborar en la historia, y que se completará en el último día. Su ele-

6. Cfr. también *Sermo* 341, 11; *Enarratio in Psalmum 26*, *sermo 2*, 23.

7. «Nuestro cuerpo será conformado, según la imagen, no del Padre, ni del Espíritu Santo, sino sólo del Hijo... [cfr. Rm 8, 29]» (*De Trinitate*, XIV, 18, 24).

8. Cfr. *De Trin*., XIV, 17, 23.

9. Cfr. *In Ioannis evangelium tractatus*, XXI, 8; *Enarr. in Ps. 55*, 3; *Epistula 187*, 40.

mento esencial –filiación al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo– está presente tanto en la etapa actual de salvación como en la final.

El avance en esta dirección –trinitaria, filial– no se pretendió *in recto*; fue más bien efecto colateral del intenso debate con las herejías subordinacionistas. La defensa de la divinidad del Hijo y del Espíritu obligó a pensar seriamente los pasajes bíblicos alusivos al «sometimiento» de Cristo al Padre, y permitió valorar la corporación mistérica a la que están llamados los hombres a formar con Cristo, para penetrar finalmente en la intimidad trinitaria.

Las líneas teológicas fundamentales descritas arriba marcan el rumbo del pensamiento cristiano en los siglos posteriores. Basta examinar la teología medieval para comprobar su pervivencia. Santo Tomás, p. ej., las recoge para elaborar una teología del Reino con las siguientes tesis: (1) su inicio interior [10]; (2) su forma incoada, intrahistórica, como Iglesia [11]; (3) el papel central de Cristo como puerta de acceso al interior trinitario [12].

2. El Reino de Dios en el Magisterio de la Iglesia

a) *La expectación del Reino en los Símbolos de fe*

El Reino escatológico aparece en los Símbolos de fe estrechamente vinculado a la persona de Jesús y a su Segunda Venida. Dice la Profesión de fe del I Concilio de Constantinopla (381), en su sección cristológica: «... de nuevo vendrá con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos; y su Reino no tendrá fin» [13].

> El añadido «y su Reino no tendrá fin» aparece con anterioridad en diversas obras a finales del siglo IV: cfr. la catequesis de San Cirilo de Jerusalén (348) [14]; el *Ancoratus* de Epifanio, Obispo de Salamina (374) [15]; y

10. «El Reino de los cielos puede entenderse como el inicio de la perfecta sabiduría, por el cual comienza a reinar el Espíritu en los elegidos (*regnum coelorum potest intelligi perfectae sapientiae initium, secundum quod incipit in eis Spiritus regnare*)» (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 69, a. 2, ad 3); «consiste principalmente en los actos interiores (*in interioribus actibus principaliter consistit*)» (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 108, a. 1, ad 1).

11. «La Iglesia en cuanto que está en camino es congregación de fieles; pero en cuanto que está en la patria es congregación de videntes (*congregatio comprehendentium*)» (*S. Th.*, III, q. 8, a. 4, ad 2).

12. «Es la puerta por donde han de pasar todos los que entran en la casa (*ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum*)» (*S. Th.*, III, q. 8, a. 6, ad 3.) «Ya que Él es nuestra cabeza, es preciso que los miembros sigan allá a donde los precede la cabeza, por lo cual se dice en Jn 14, 3: "Para que donde yo estoy, allí estéis vosotros" (*quia... ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput precessit: unde dicitur Io 14, 3:* "*Ut ubi sum ego, et vos sitis*")» (*S. Th.*, III, q. 57, a. 6).

13. DH 150.

14. DH 41.

15. DH 42.

las *Constitutiones Apostolorum* (380) [16]. Tiene resonancias bíblicas, tanto veterotestamentarias [17], como neotestamentarias [18].

El Símbolo del XI Concilio de Toledo (675) proclama:

«... por este ejemplo de nuestra Cabeza, confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos... Sentado allí a la diestra del Padre, [el Señor] es esperado para el fin de los siglos como juez de vivos y muertos. De allí vendrá... para celebrar el juicio y dar a cada uno la propia paga debida... Creemos que la Santa Iglesia Católica comprada al precio de su sangre, ha de reinar con Él para siempre. Puestos dentro de su seno, creemos y confesamos que hay un solo bautismo para la remisión de todos los pecados. Bajo esta fe creemos verdaderamente la resurrección de los muertos y esperamos los gozos del siglo venidero. Sólo una cosa hemos de orar y pedir, y es que cuando, celebrado y terminado el juicio, "el Hijo entregue el reino a Dios Padre", nos haga partícipes de su Reino, a fin de que por esta fe, por la que nos adherimos a Él, con Él reinemos sin fin» [19].

En esta formulación queda subrayado, aparte del aspecto cristológico del Reino, su aspecto *comunitario*: es una salvación global –los creyentes pertenecen ya a ella en su forma incoada como Iglesia– que incorpora a los hombres a Cristo, y les otorga una participación en su victoria y en su gloria.

En cuanto misterio concluyente de la historia, el Reino se torna objeto de interés *decreciente* en el transcurso de los siglos. Este declive se aprecia todavía en mayor medida que en el caso de la parusía: en las profesiones de fe de la época medieval, es llamativa la escasez de referencias explícitas al Reino escatológico.

El IV Concilio de Letrán (1215), aunque glosa el Retorno de Cristo con el añadido «al fin del mundo», omite mencionar el Reino que será inaugurado por esa venida [20]; y la Profesión de fe que impone el II Concilio de Lyon a Miguel Paleólogo (en 1274), aunque agrega la glosa «ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, fueren buenas o malas», tampoco menciona expresamente el Reino eterno [21].

16. DH 60.
17. P. ej., Is 9, 6: «Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino»; Dn 7, 14: «Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás».
18. P. ej., Lc 1, 33: «... su reino no tendrá fin»; Ap 11, 15: «Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos».
19. DH 540.
20. Cfr. DH 801
21. Cfr. DH 851.

b) *La atención a la fase «penúltima» del Reino, a raíz de la polémica luterana*

El traslado de la atención a formas incoadas del Reino –Iglesia, gracia, etc.– se acentúa en el siglo XVI con ocasión de la Reforma protestante. Lutero, al contraponer la Iglesia terrena-visible a una cristiandad espiritual-interior, polariza el debate en torno a la realidad «penúltima»: la Iglesia en la historia. En su *Von dem Papstum zu Rom* (*Sobre el Papado de Roma,* 1520), dice: «Oigamos ahora la palabra de Cristo…: mi Reino no es de este mundo (cfr. Jn 18, 36). Expresión clara, que distingue a la Iglesia de todas las sociedades mundanas, porque ella no es corpórea (*leiplich*)» [22]. «Así como el hombre, que consta de dos elementos –cuerpo y alma– se define por el alma, la Iglesia se define por la fe, que es su alma» [23]. «La comunidad o asamblea de los santos... atañe a todos aquellos que viven según una recta fe, una recta esperanza y una recta caridad;… la esencia, la vida y la naturaleza de la [auténtica] cristiandad no es la de una asamblea corporal, sino de una asamblea de corazones en una sola fe» [24].

El fuerte acento puesto en la asamblea o comunidad *invisible* que está presente en el mundo a lo largo de la historia, lleva a Lutero a distinguir nítidamente dos realidades: «la primera, que es esencial, fundamental y verdaderamente la Iglesia, la llamaremos la cristiandad espiritual, interior; la otra, que es una creación humana, un hecho externo, la llamaremos la cristiandad corporal, exterior» [25]. Según Lutero, «la cristiandad espiritual, que es la única verdadera Iglesia, no puede tener cabeza en la tierra, y nadie, ni Obispo ni Papa, tiene derecho a regirla. Solamente Cristo que está en el Cielo es su cabeza y sólo Él es el que reina» [26].

El Concilio de Trento responde, lógicamente, a esta visión con una fuerte defensa de la Iglesia visible, como dimensión esencial del misterio salvífico instituido por Cristo. Esta defensa queda plasmada en el *Catecismo Romano*, publicado en 1566 por indicación del Concilio. En el comentario al Padrenuestro (IV Parte), se ofrece la siguiente interpretación «eclesial» de la petición «venga tu Reino»: «pedimos a Dios que se propague el Reino de Cristo, que es su Iglesia» [27] (nótese la equivalencia que establece el texto, entre *Regnum Christi* y *Ecclesia*). Es

22. WA 6: 293, 13-16.
23. WA 6: 295, 12-14.
24. WA 6: 293, 1- 4.
25. WA 6: 296, 39 - 297, 2.
26. WA 6: 297, 37-40.
27. «*Petimus autem a Deo ut Regnum Christi, quod est Ecclesia, propagetur*» (p. IV, c. XI, 12).

evidente que el principal interés está en mostrar la Iglesia –en su doble dimensión, visible e invisible– como pieza clave del proyecto salvífico de Dios.

El siguiente punto del *Catecismo*[28] profundiza más en el sentido «intrahistórico» del Reino: en esta parte del Padrenuestro –dice– pedimos que los infieles y judíos se conviertan, los cismáticos y heréticos retornen a la comunión eclesial, y los que están dentro de la Iglesia sean purificados y liberados del pecado.

En realidad, el *Catecismo*, aun centrando su atención en el Reino incoado en la historia, no pierde totalmente de vista su consumación futura. Reconoce, entre las diversas acepciones del término Reino[29], la de «Reino de los cielos». No olvida, por tanto, la teleología del misterio; incluso añade que la vida de la gracia desemboca en la vida de la gloria[30].

Podemos decir que el *Catecismo Romano*: (1) se preocupa más, debido a las circunstancias históricas, por el estadio «penúltimo» del Reino, aunque permanece consciente de su proyección final; (2) identifica la sustancia del Reino (tanto incoado como consumado) como adhesión de los hombres a Dios.

El interés por la fase «penúltima» del Reino continúa prevaleciendo en documentos magisteriales del siglo XIX y comienzos del XX; los elementos teológicos que aportan, sin embargo, serán útiles para hablar del Reino al final de los tiempos.

Las encíclicas de León XIII (*Annum sacrum*, 1899)[31] y Pío XI (*Quas primas*, 1925)[32] hablan de un Reino que es una realidad *ya* presente y operativa en la historia, asentada sobre todo en el *interior* humano, y constituyendo un reinado de *amor* a Dios que crece hasta el final de la historia. Según *Quas primas*, n. 6, Cristo reina en los corazones, construyendo a lo largo de la historia un reino de amor, que sirve para unir los hombres a Dios.

Según *Mediator Dei*, encíclica de Pío XII (1947)[33], los bautizados constituyen el cuerpo de Cristo; habitados y vivificados por el Espíritu, los miembros humanos son divinizados y habilitados para la eterna contemplación de Dios.

28. Cfr. p. IV, c. XI, 13.

29. Reino = (1) potestad universal de Dios; (2) especial providencia para con los justos; (3) presencia en el alma de las virtudes y de la gracia (cfr. p. IV, c. XI, 7-11).

30. «*Gloriam autem quid esse dicemus nisi gratiam quamdam perfectam et absolutam?*» (p. IV, c. XI, 11). Con todo, es significativo que el *Catecismo* vuelva a insistir en «lo penúltimo», recordando que para alcanzar el reino de gloria es preciso antes establecer el reino de la gracia: «*Necesse est autem prius ponere regnum gratiae; neque enim fieri potest ut in ullo regnet Dei gloria, nisi eiusdem gratia in illo regnarit*» (p. IV, c. XI, 11).

31. Cfr. DH 3350-3353.

32. Cfr. DH 3675-3679.

33. Cfr. DH 3840-3855.

c) *El Reino escatológico en su aspecto de* koinonía *en el Magisterio contemporáneo*

Los documentos del Concilio Vaticano II, aunque tratan en primer término de la Iglesia que peregrina en la historia, prestan no poca atención a su consumación escatológica. La Constitución dogmática *Lumen gentium*, que recurre a la categoría de Pueblo de Dios para hablar de la Iglesia, la emplea justamente como expresión de una «marcha en la historia», hacia un *telos*. Así el concepto de Pueblo aparece encuadrado en una amplia visión del proyecto divino, de aliarse con los hombres y formar con ellos un consorcio de salvación (cfr. n. 2). Este proyecto arranca desde el interior de la Trinidad, con la decisión libre del Padre eterno de «elevar a los hombres a la participación de la vida divina» (n. 2).

Más adelante, *Lumen gentium* describe la meta última del Pueblo de Dios en términos relacionales: Cristo, Pastor y cabeza, forma una nueva humanidad; actúa a través de los ministros sagrados, quienes «reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada y dirigida hacia la unidad, y por Cristo en el Espíritu la conducen hasta el Padre, Dios» (n. 28). En su forma consumada, la Iglesia mantendrá su estructura como reunión familiar con la Trinidad, centrada en el Hijo, sostenida por el Espíritu:

> «Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (cfr. Jn 12, 32); resucitando de entre los muertos (cfr. Rm 6, 9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por Él constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación; estando sentado a la diestra del Padre, sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia y por Ella unirlos a Sí más estrechamente, y alimentándolos con su propio Cuerpo y Sangre hacerlos partícipes de su vida gloriosa» (n. 48).

Gaudium et spes emplea términos marcadamente *personalistas* al hablar del fin del hombre: «La más alta razón de la dignidad humana está en la vocación del hombre a la comunión con Dios. Ya desde su nacimiento, el hombre está invitado a un diálogo con Dios, pues no existe sino porque, creado por el amor de Dios, también gracias al amor sigue existiendo; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente ese amor y se entrega a su creador» (n. 19). He aquí un lenguaje *relacional*, que define al hombre como ser *dialogal* o vocacional, «capaz de conocer y amar a su Creador» (n. 12). Subraya el carácter interpelante de la vocación cristiana y concibe al ser humano ex-céntricamente, como criatura cuya plenitud está en la comunión con Dios.

Gaudium et spes añade un matiz cristológico, al afirmar que «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del

Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, muestra plenamente lo que es el hombre al hombre mismo y le hace ver la sublimidad de su vocación» (n. 22). Es ésta una mirada profunda a la teleología humana. El Hijo hecho hombre ofrece compartir con los seres humanos su intimidad filial con el Padre. Así la gloria final de la criatura humana estriba en la inserción en el misterio del Hijo [34], en un meterse de lleno en el seno trinitario. Algo análogo cabría decir a nivel colectivo: la Iglesia, desde su origen hasta su consumación, tiene vocación *in Trinitatem*: «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia... está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios (*familia filiorum Dei*)...» (n. 40).

Puede decirse que el Concilio Vaticano II elabora una teología básica de *koinonía*, *de aplicación válida tanto a la Iglesia en su fase terrenal, como en su fase escatológica*. Tal comprensión trasciende lo puramente «sociológico» o «estructural-jerárquico», y será desarrollada ulteriormente en numerosos documentos eclesiales (p. ej.: Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptor hominis* [1979] [35]; Exhortación apostólica *Familiaris consortio* [1981] [36]), hasta desembocar en esta definición notable (aplicable, como dijimos, tanto a la Iglesia en su forma intrahistórica como en su realización escatológica, o si se quiere al Reino, tanto en su forma incoada como en su forma consumada): *mysterium communionis hominum cum Deo et inter se, per Christum in Spiritu Sancto* (*Relatio finalis* del Sínodo de los Obispos de 1985, II. A. 2-3).

El *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) asume e incorpora plenamente esta perspectiva, al describir el proyecto divino para los hombres. Como *Lumen gentium*, sitúa el arranque del proyecto salvífico en la intención amorosa del Padre: «El Padre eterno... decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina a la cual llama a todos los hombres en su Hijo: "Dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia" [LG 2]» (n. 759). La meta, pues, es incorporar a los hombres a la existencia filial de Cristo. «Esta "familia de Dios" se constituye y se realiza gradualmente a lo largo de las etapas de la historia humana, según las disposiciones del Padre...» (n. 759).

34. «El mismo Hijo de Dios se unió en cierto modo con cada hombre por su encarnación» (*Gaudium et spes*, n. 22).

35. Cfr. nn. 8; 13: el cometido fundamental de la Iglesia es actualizar la unión entre el Hijo de Dios y cada hombre.

36. Cfr. n. 11: Dios, misterio de comunión personal de amor; el hombre imagen de Dios, llamado al amor.

El *Catecismo* precisa más: «Cristo es el corazón mismo de esta reunión de los hombres como "familia de Dios". Los convoca en torno a Él por su palabra, por sus señales que manifiestan el Reino de Dios, por el envío de sus discípulos. Sobre todo, Él realizará la venida de su Reino por medio del gran Misterio de su Pascua: su muerte en la Cruz y su Resurrección. "Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" [Jn 12, 32]. A esta unión con Cristo están llamados todos los hombres [cfr. LG 3]» (n. 542). El Hijo hecho hombre aparece como el núcleo vivo que congrega la familia que el Padre desea formar para la eternidad. Es el centro magnético al que los hombres se adhieren, para formar un organismo de comunión divino-humana: «Hacerse discípulo de Jesús es aceptar la invitación a pertenecer a la familia de Dios» (n. 2233).

Los que se unen a Cristo participan de su trayectoria kenótica/gloriosa, hasta colocarse finalmente a la derecha del Padre: «Cristo asocia a su glorificación celestial a aquellos que han creído en Él y que han permanecido fieles a su voluntad. El cielo es la comunidad bienaventurada de todos los que están perfectamente incorporados a Él» (n. 1026).

Así, el cuadro escatológico que ofrece el *Catecismo* puede caracterizarse como de comunión, entre personas divinas y humanas; con estructura familiar y un núcleo cristológico. «Esta vida perfecta con la Santísima Trinidad, esta comunión de vida y de amor con Ella, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados se llama "el cielo"» (n. 1024).

3. Reflexión teológica: el Reino como misterio de comunión entre la Trinidad y la humanidad

a) *Articulación trinitaria del Reino*

Como hemos visto en el capítulo anterior, la doctrina de la parusía apunta a la dinámica básica de la *historia salutis*: Dios acercándose a las criaturas, yendo a su encuentro, para comulgar con ellas, hasta el punto de ser «todo en todos». La revelación sobre el Reino añade un dato más, al informarnos que la resultante comunión final no será una mezcla informe de la divinidad con las criaturas, porque constituirá una estructura «jerárquica» de salvación. La categoría de Reino expresa: (1) el gracioso otorgamiento de dones, por parte de Dios; y (2) la sumisión libre por parte de los hombres.

Esta categoría apunta a lo que podría denominarse la dimensión «vertical» de la relación entre Dios y los hombres, una relación de supremacía/sujeción, propia del Creador y de las criaturas.

> Evidentemente, este cuadro queda matizado por los vaticinios proféticos que hablan de una obediencia interior y amorosa a Dios, fruto de la acción divina en los corazones; y también queda suavizado por el uso de símiles veterotestamentarios como el matrimonio y la Alianza.

Las últimas posibilidades del concepto de Reino son reveladas en Jesucristo: más que por palabras, en su Persona. Como divino Hijo encarnado, *une a sí una naturaleza humana en perfecta sujeción*; como Señor Resucitado, *transmite a esta naturaleza humana una energía divinizante*. Por tanto, confluyen en Él la corriente de oblación, que sube de la creación a Dios, y la corriente de amor generoso, que fluye de Dios hacia los hombres. Cristo amplía el misterio originario de su persona –humanidad sumisa, divinidad dadivosa: Cristo, *autobasileia*– al resto de los hombres, haciéndolos parte del Reino.

A la vez, el misterio de Jesucristo revela cierta insuficiencia en la categoría Reino para expresar el designio último de Dios. Porque Cristo es no sólo súbdito, sino *Hijo*: Hijo eterno y natural del Padre. La obediencia que presta al Padre *no es simplemente la sumisión que presta un inferior a un superior*, sino –sobre todo– la que el Hijo Eterno ofrece al Padre. En Jesucristo los aspectos de dádiva y sometimiento que integran el misterio del Reino aparecen en su última forma, más «simétrica». El Padre regala *todo* al Hijo; el Hijo entrega *todo* al Padre.

Para expresarlo de otro modo, podemos afirmar que en Jesucristo la relación con Dios se muestra con una dimensión «horizontal»:

Dios Padre ——— Dios Hijo
+ naturaleza humana

Como Hijo consustancial al Padre, es igual en dignidad a éste; le presta, por tanto, una «sumisión» *cualitativamente distinta* –muy por encima– de una sujeción puramente *creatural* (aunque ciertamente Cristo en cuanto hombre también vive una obediencia humana al Padre).

Esta «simetría» en la relación de Jesús con su Padre encierra implicaciones importantes para los hombres que se unan a Él; significa una *elevación* de ellos, como expresan las categorías bíblicas de filiación (adoptiva) y familia. La revelación nos dice que el propósito de Dios es adoptarnos como hijos, incorporándonos a su Hijo Eterno.

Con esta finalidad, Padre e Hijo envían al Espíritu a los hombres; el Paráclito con su obra sobrenatural nos asimila a Cristo hasta el punto de identificarnos con Él. Nos hace, no ya *alter Christus*, sino *ipse Christus*. Nos sumerge en la realidad más honda del Señor –lo constitutivo de su ser personal–: *la pura y total referencia al Padre*; el ser *receptor* perfecto de todo lo que el Padre posee y, a su vez, *entregador* absoluto de todo lo recibido.

Convirtiéndonos en «hijos», el Espíritu opera la identificación mistérica de nuestra persona con la del Hijo: en un sentido, nuestro «yo» muere, para ser reemplazado por la personalidad de Cristo («es Cristo quien vive en mí»).

Tal «cristificación» implica cierta ruptura de los lindes metafísicos de la persona. La profundidad de la relación con Cristo es tal que obliga a matizar el concepto de persona, ya que la «personalidad» se muestra en la perspectiva escatológica como realidad ontológica más abierta que impermeable.

He aquí la manera más profunda en que Dios salva el abismo que le separa de las criaturas, de acuerdo con una ley de sobreabundancia: el Espíritu nos sumerge en la Filiación, y así nos inserta en las honduras de la Trinidad. Se produce un misterio de compenetración de personas humanas con las Personas divinas, misterio incoado ya en la vida de gracia, pero que culminará en la Parusía (momento en que se dará la plena «manifestación de los hijos de Dios» [Rm 8, 19]).

* * *

Podemos decir que la Revelación neotestamentaria muestra la articulación interior de la comunión que Dios pretende entablar con los seres humanos. Su proyecto de elevar a las criaturas racionales al *status* de hijos (adoptivos), a través de la incorporación a Jesucristo, implica colocar a los hombres en una posición análoga a la que tiene el Hijo con respecto al Padre: una relación, no de simple subordinación, sino de inefable familiaridad. «Cristo se ha hecho lo que nosotros somos para darnos la posibilidad de ser lo que Él es» (San Ireneo, *Adversus haereses*, V, praef.).

El *telos* de la historia es ésta: una humanidad filial [37], obra del Espíritu Santo, extensión a los hombres de la filiación del Hijo (o la formación del *Totus Christus*, en expresión de San Agustín).

Veremos con detalle en el capítulo sobre la Vida Eterna cómo la relación paterno-filial implica una participación en el perfecto y mutuo conocimiento y amor entre Padre e Hijo.

b) *Dimensión colectiva de la salvación*

La revelación sobre el Reino/familia de Dios subraya un aspecto esencial de la economía divina: la realización corporativa de la salva-

37. Cf. J. GALOT, *¡Cristo!, ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, pp. 406-407.

ción. La soteriología abarca una realidad más amplia que los seres individuales. Dios proyecta salvar a la humanidad en cuanto comunidad; quiere salvar al hombre no como mónada aislada, sino como parte de una colectividad. Este proyecto revela que la persona humana no es sólo *de facto* relacionable, sino que, como *imago Dei*, está estructural y metafísicamente –ineluctablemente– relacionada con los demás seres. Su ser tiene una nativa relación con los seres increados y creados. La persona humana participa –a su nivel– del misterio de Ser-Relación que subsiste en las Personas divinas.

Este ser-relación se hace progresivamente más intenso en el cristiano, a medida que crece su intimidad con la Trinidad; y alcanzará forma cabal en la manifestación, en el último día, de la *familia* de los hijos de Dios.

> A la luz de la dimensión relacional de la persona, cobra mayor sentido el paralelismo que establecen la Biblia y los Padres entre el primer Adán y el segundo. Al primer hombre le es asignado, en el relato genesíaco, un papel que trasciende su historia personal y atañe a toda la humanidad (y lo mismo puede decirse de Eva, Madre de todos los vivientes). Igualmente, el proyecto divino de recuperación de los hombres pasa a través de la formación de una colectividad, encabezada por Cristo. La salvación se realiza por la incorporación a la comunidad de los discípulos. (La expresión «comunión de los santos» es una formulación del aspecto corporativo de la salvación).

El Reino final es, por tanto, solidario y corporativo: un conjunto humano unido a su cabeza divino-humana [38] por la acción del Espíritu Santo, quedándose ese conjunto inmerso en una relación filial con el Padre. El *éschaton* puede definirse como un misterio de formación de un *consorcio familiar* entre la Trinidad y los hombres.

Bibliografía

Para la parte patrística:

BOLAND, A., «Royaume de Dieu», en M. VILLER, ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XIII, Paris 1988, cols. 1026-1097 (esp.: *Le Christ et le Royaume chez les Pères*, cols. 1041- 1058).

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

38. Cfr. Ef 1, 23: la Iglesia, plenitud (*pléroma)* de Cristo.

FLOROVSKY, G., «Eschatology in the Patristic Age: An Introduction», en K. ALAND y F.L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», *Concilium* 41 (1969) 24-42.

ORBE, A., *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, esp. pp. 921-1051.

PANNENBERG, W., «Eschatologie und Gottesherrschaft», en *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, pp. 569-574.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la sección sobre el Magisterio:

BOLAND, A., «Royaume de Dieu», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XIII, Paris 1988, cols. 1026-1097 (esp.: «Royaume et histoire», cols. 1058-1097).

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

Para la reflexión teológica:

ALFARO, J., «Cristo glorioso, Revelador del Padre», *Gregorianum* 39 (1958) 222-270.

ROVIRA BELLOSO, J.M., «Personas divinas: Historia del término "persona": su aplicación a la Santísima Trinidad», en X. PIKAZA y N. SILANES (dirs.), *Diccionario Teológico: el Dios cristiano*, Salamanca, 1992, pp. 1094-1109.

Excursus 4

REINO ESCATOLÓGICO Y MUNDO ACTUAL

Inseparable de la pregunta «¿Reino presente o Reino futuro?», se halla la cuestión de la relación entre mundo actual y mundo escatológico. Por una parte, si el Reino llegó con Cristo, ¿en qué grado es perceptible aquí y ahora? Por otra, si existe una promesa divina de futura consumación, ¿no se quita valor a cualquier incoación del Reino en la historia?

Jesús mismo, con sus acciones y palabras, aportó indicaciones valiosas sobre este tema. Rehusó a la multitud que, enardecida por los milagros de abundancia, quería llevarle y proclamarle rey (cfr. Jn 6, 14-15). No quiso satisfacer la pregunta de los Apóstoles, ansiosos por saber el momento de llegada del Reino triunfante (cfr. Hch 1, 6-8). Y ante la pregunta de Pilato, «¿Eres tú el Rey de los judíos?» (Jn 18, 33), contesta: «Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos: pero mi Reino no es de aquí» (Jn 18, 36), dando a entender que el Reino que inaugura no es equiparable a instituciones terrenas: si bien comienza en el mundo y en el tiempo, los trasciende. Como se afirma en Hb 13, 14, «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro».

1. El Reino, ¿más allá de la historia, o en la historia?

a) *Inicios de una visión intramundana del Reino: el milenarismo*

Las primeras generaciones cristianas, con la mirada fija en el Retorno del Señor y la instauración completa de su Reino, parecen haber manifestado menos interés en su incoación parcial en la historia: la *Didaché*, por ejemplo, reza: «Venga la gracia y pase este mundo... *Maranatha*» (X, 6). Detrás de esta santa impaciencia puede detectarse una distinción mental nítida, entre mundo actual y el Reino escatológico. El primero es pasajero, el segundo es eterno:

son dos realidades que se sitúan a niveles distintos. La natural consecuencia de tal esquema dicotómico es una actitud de desprendimiento antes los bienes caducos de la tierra.

Pronto, sin embargo, aparece en la comunidad cristiana una corriente que se interesa fuertemente por cierta anticipación terrestre del Reino. Esta corriente, conocida por el nombre de milenarismo o quiliasmo (*mille*, *chilioi* = 1.000) cree que un reino terrenal, con una duración de mil años, precederá la llegada del Reino definitivo. El milenarismo se nutre de pasajes escatológicos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento (interpretados literalmente), así como de un manejo casi aritmético de ciertas cifras bíblicas.

Le sirve como fuente primordial el cap. 20 del Apocalipsis, que habla de «mil años» anteriores al final, durante los cuales el diablo estará encadenado (vv. 2-3) y los fieles, resucitados, reinarán con Cristo (vv. 4.6). Otras descripciones proféticas veterotestamentarias –de una Jerusalén hermoseada y una tierra paradisíaca– son incorporadas a la imaginería del reino milenario.

Además, el texto genesíaco de la creación (Gn 1: seis días de actividad creadora, seguidos por el *shabbat*), combinado con la frase de 2 P 3, 8 («ante el Señor un día es como mil años y, mil años como un día»)[39], proporciona a los milenaristas un cuadro global, de 7.000 años de historia total, que abarca el tiempo desde el inicio del mundo hasta la conclusión del Reino milenario.

Según San Ireneo[40], Papías, obispo de Hierápolis en Frigia en los inicios del siglo II, fue un exponente destacado del milenarismo. Este obispo reunió de fuentes orales –se dice– información sobre Jesús y sus discípulos y la consignó por escrito en cinco libros (con el título *Exposición de los dichos del Señor*). En el cuarto libro atribuía como enseñanza del Señor la llegada de un reino milenario, en el cual la fecundidad de la tierra se verá multiplicada maravillosamente para deleite de los justos resucitados.

Esta línea de interpretación será seguida después por otros autores; por ejemplo San Justino, quien propone dos etapas de la bienaventuranza de los justos, una milenaria y preparatoria, otra eterna y definitiva. La primera etapa consistirá, según San Justino, en un resucitar y reinar con Cristo, en Jerusalén y Canaán: «No sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años de Jerusalén, reconstruida, hermoseada y dilatada como lo prometen Ezequiel, Isaías y los otros profetas» (*Dialogus cum Tryphone*, 80, 5-81, 4).

San Ireneo (cfr. *Adversus haereses*, V, 28, 3; 33, 2) combina los textos genesíacos y petrinos (cfr. *supra*) para llegar a un cómputo de 6.000 + 1.000 = 7.000 años de historia. Según él, habrá seis edades y después una séptima (el milenio), antes del Juicio Final. Durante los últimos mil años de historia, los justos, resucitados y habitando en una tierra renovada, se habituarán progresivamente a comprender a Dios (cfr. *Adv. haer.*, V, 32, 1). Y es justo, razona San Ireneo, que los fieles sean glorificados «en esta misma naturaleza (*condi-*

39. Cfr. también Sal 90, 4.
40. Cfr. *Adversus haereses*, V, 33, 3-4.

tio) en la que ellos se fatigaron y sufrieron» (*Adv. haer*., V, 32, 1). (Aquí entrevemos el contexto histórico de la teoría milenarista de San Ireneo: su polémica con los gnósticos, despreciadores del cuerpo. Como observa Daley, «la principal preocupación de Ireneo parece ser la de defender la inclusión de la vertiente material de la creación en el plan unitario de Dios de salvación»[41], más que ofrecer una interpretación concreta de los pasajes escatológicos).

También en opinión de Tertuliano, antes de la consumación final, Cristo aparecerá y los justos resucitarán para reinar con Él mil años en Jerusalén. El autor africano aduce la misma razón significativa que da Ireneo: «Es en verdad digno de Dios y conforme a su modo justo de actuar, exaltar a sus siervos allí mismo donde fueron afligidos en su nombre» (*Adversus Marcionem*, III, 24, 5).

La propuesta milenarista no puede tacharse sin más de mundana, ya que incluye de hecho la esperanza en un Reino definitivo, sucesor del reino milenario. Su preocupación preferente por una etapa *penúltima* demuestra, sin embargo, la fuerte tentación de «adelantar» elementos del Reino futuro a los tiempos actuales. Es una tentación que se mostrará persistente, a pesar de que –por el momento– el milenarismo declina después de Tertuliano.

b) *La paz constantiniana: entre el mundanismo y la* fuga saeculi

La paz constantiniana marca un hito en la historia del cristianismo. La situación de la religión cristiana cambia notablemente; y ésta pasa de ser un fenómeno sospechoso y perseguido, a gozar de reconocimiento e incluso estima por gran parte de la sociedad.

Tal asentamiento en el mundo refuerza en algunos creyentes el proceso mental de pensar el Reino en términos terrenos. Les parece lógico, a la vista del éxito del cristianismo, sospechar que se habían realizado ya las profecías sobre el Reino: el momento de triunfo de la Iglesia sobre los poderes del mundo ¿no correspondería a la era mesiánica, a los tiempos del Reino universal y triunfante? (Una muestra de esta manera de pensar es el sermón de acción de gracias pronunciado por Eusebio [cfr. *Historia ecclesiastica*, X, 4], una vez recibida la noticia del reconocimiento imperial de la religión cristiana: el predicador profesa leer, en tal acontecimiento, el cumplimiento de las profecías sobre la era mesiánica y sobre el triunfo visible del Salvador). Se da una sutil confusión, entre el Reino triunfal de Cristo y la exitosa realización histórica del cristianismo en el *milieu* concreto del Imperio romano. Es una manera ambigua de pensar, que encontrará acogida en bastantes mentes cristianas y durará mientras la realidad sociocultural de Occidente tenga forma de «Cristiandad».

Otros de la misma época, sin embargo, llegan a una conclusión bien distinta. Observan que el triunfo «visible» de la Iglesia no va acompañado de

41. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, p. 31.

perfección espiritual. (Como lamenta San Jerónimo, «al ganar a su causa a los príncipes, la Iglesia aumentó su poder y sus riquezas, pero se relajó en las virtudes» [*Vita Malchi monachi*, 1]). Algunos creyentes, testigos de la disminución del fervor general de los cristianos y la involucración cada vez mayor de las autoridades eclesiásticas en asuntos seculares, concluyen que sólo es posible incoar el Reino «fuera» del curso ordinario del mundo. Nace un movimiento «exódico», de separación, que toma formas como el eremitismo, cenobitismo y monaquismo, y que acaba por erigir recordatorios vivientes del *non habemus hic manentem civitatem*. Este camino, con su desprendimiento de los bienes terrenales, la dedicación intensiva a la oración, y la predilección por el celibato, es antagónico con respecto a la primera corriente que hemos mencionado. (Como afirma Galot[42], el camino monástico representa una rotunda negación de cualquier intento de identificación entre el Reino prometido y una determinada sociedad en la tierra). Señala, para quienes desean cultivar la unión con Dios, un ambiente distinto del mundo corriente. En tal ambiente apartado es factible realizar la anticipación del Reino escatológico («*prophetica expectatio*», diría más tarde San Bernardo[43]). Se subraya, de esta manera, la dimensión trascendente de la esperanza en el Reino. El ideal de la *fuga saeculi* llegará a constituir una tradición sólida en la vida de la Iglesia.

c) *La historia de las «dos ciudades» en San Agustín*

Las dos maneras de pensar a las que acabamos de aludir reflejan una tensión real entre los aspectos inmanente y trascendente del Reino. El Obispo de Hipona toma plena conciencia de esta tensión y la resuelve en una síntesis personal. La formula elocuentemente en *De civitate Dei*. En esta obra escribe la célebre frase «Dos amores fundaron dos ciudades...»[44]. En el ocaso del Imperio romano, cuando parece que todo un mundo se derrumba, San Agustín invita a los cristianos a *distinguir* entre historia profana y la «verdadera» historia, la de las dos ciudades. Debajo de los hechos empíricos de la historia «profana» acontece el drama de la ciudad de Dios que se enfrenta a la ciudad del amor propio. Es esta historia –con sus hitos de creación, caída, alianza, encarnación, resurrección, parusía– la que cuenta realmente.

Se trata entonces de dos historias, mezcladas en la superficie pero diversas en el fondo. El Obispo de Hipona invita a captar la realización del proyecto salvífico de Dios en medio del complejo entramado de procesos seculares, advirtiendo a la vez que sólo alcanzamos a atisbar el verdadero drama. Esta tesis, de «contemporaneidad» y distinción, entre la accidentada historia terrena y

42. J. GALOT, «Eschatologie», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IV/1, Paris 1960, col. 1047.

43. *Sermo de diversis*, 37, 8.

44. «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial» (*De Civ. Dei*, XIV, 28).

una historia impulsada desde arriba, es una aportación importante de San Agustín a la visión cristiana de la historia[45].

El Obispo de Hipona formula también una réplica contundente a los milenaristas. De hecho, puede afirmarse que, una vez empeñada su autoridad en contra de éstos –inclinándose por una interpretación alegórica o espiritual de los mil años de Ap 20, 3–, la posición de los milenaristas pierde terreno irremediablemente. En *De civitate Dei*, libro XX, San Agustín ofrece la siguiente interpretación: el encadenarse del diablo es una realidad actual después de la obra de Cristo, porque el maligno carece de poder para dominar a los hombres que no lo desean (cfr. caps. 7-8); el reinar de los resucitados con Cristo ocurre ya ahora, en la Iglesia (cap. 9); la resurrección significa la «primera» resurrección, espiritual, del pecado, obrada por el bautismo (cfr. cap. 10). El milenio es, en definitiva, categoría simbólica: los mil años corresponden a la época actual de la historia, que dura hasta el retorno del Señor.

d) *El rebrote del milenarismo en el Medioevo*

Las ideas milenaristas vuelven a aflorar en la Edad Media, con la peculiar propuesta de Joaquín de Fiore (siglo XII). Según éste, la historia del mundo se puede dividir en tres edades, protagonizadas cada una de ellas por una persona de la Trinidad[46]. La primera etapa, que abarca desde Adán hasta el rey Ozías (rey de Judá en el siglo VIII a. C.), es la edad del Padre: edad de los «laicos», que gobiernan con poder y leyes a los súbditos. La etapa que sigue, y llega hasta tiempos de San Benito, es la edad del Hijo: época de los clérigos, que predican la palabra de Dios y enseñan a los creyentes a vivir una obediencia filial. A partir de San Benito ha comenzado la tercera era, del Espíritu Santo: un *shabbat* (mil años, simbólicamente tomados), la era de los monjes o espirituales, de perfección y libertad espiritual, al final de la cual el tiempo mismo hará su entrada en la eternidad.

Como se puede ver, la visión joaquiniana no excluye la venida de un Reino trascendente al final de la historia; sin embargo, parece recaer en la tentación perenne de centrar demasiado la esperanza en una etapa intrahistórica del reino, imaginándose una situación cuasi-paradisíaca incluso antes del fin de los tiempos. Con Joaquín de Fiore, puede decirse, se revitaliza el proceso de mundanización del Reino[47].

45. De todos modos, la tesis agustiniana será desarrollada de maneras diversas por autores posteriores. OTÓN DE FREISING en el siglo XII, p. ej., hablará de «las dos ciudades» en su *Chronicon*, pero afirmará que el crecimiento de la *civitas Dei* es *perceptible* en la imparable difusión y creciente influencia de la Iglesia en la historia.

46. Cfr. *Concordia novi ac veteris Testamenti*, II, lib. 1, caps. 2.5; III, tr. 2, cap. 6; IV, cap. 30; V, caps. 23.84; *Liber introductorius in Apocalypsin*, caps. 5.9; *Tractatus super quatuor Evangelia*, 155.

47. «Un paso esencial –dice C. SCHÜTZ– hacia la secularización de la escatología» («Fundamentos de escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER [dirs.], *Mysterium salutis*, V, Madrid 1984, p. 330). Para las consecuencias históricas, cfr. H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vols., Paris-Namur 1978/1981; J.I. SARANYANA y A. DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona 1992.

e) *Los «dos reinos» según Lutero*

Lutero, inspirándose en el tema agustiniano de dos «ciudades» cuyas historias se desarrollan contemporáneamente sin confundirse, acuña su propia teoría de «dos reinos»[48]. Defiende la separación neta entre un régimen temporal –que maneja la espada y habla bajo el signo del poder– y un régimen espiritual –invisible e interior, cuya ley es el Evangelio–. Esta distinción constituye una reacción frente a una tendencia común de la época a mezclar los planos temporales y espirituales; sin embargo, hay tanto énfasis en la división, que representa una potencial cesura en el horizonte teológico, al desdibujarse la posibilidad de comunicación entre afanes humanos en la tierra y el drama de salvación. Se deja paso así a la tentación de minusvalorar la actividad temporal de los hombres, como algo que acontece al margen del orden salvífico y que tiene escasa relevancia de cara al Reino[49].

Se junta a esta idea otra también de carácter dualista, basada en la pesimista concepción luterana del mundo, como realidad manchada por el pecado. Lutero enfatiza la discontinuidad entre el mundo actual –profundamente marcado por el pecado– y el Reino venidero –libre de toda sombra del Maligno–. Concibe, por tanto, la relación entre mundo viejo y mundo nuevo, entre historia presente y eón futuro, no en términos de reformación o transfiguración, sino en términos de ruptura total. (Esta idea será llevada a sus últimas consecuencias siglos más tarde por escatólogos protestantes que proponen la aniquilación total del mundo al final de la historia, seguida por una nueva creación[50]).

f) *El inmanentismo de la Época Moderna*

Un proceso de «inmanentización» del Reino se desencadena en la Edad Moderna, ayudado por factores poderosos. Por su parte, el racionalismo y la Ilustración, al erigir la razón humana en instancia suprema y criticar la fe como fuente de saber, acaban por desterrar la idea de la intervención de Dios en la vida de los hombres, para llegar a una visión secularizada del rumbo del mundo. Ciertamente, remarcan el carácter dinámico, evolutivo de la historia (hasta profesar una fe en el progreso imparable); pero conciben este desarrollo como inmanente al mundo, no afectado por un diálogo entre Dios y los hombres.

Los sistemas idealistas –Fichte, Schelling, Hegel– conciben la historia cósmica como un proceso al interior del desarrollo necesario del Absoluto.

48. Cfr. A. BOLAND, «Royaume de Dieu», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique*, XIII, Paris 1988, cols. 1080-1081.

49. En este punto el pensamiento de los otros reformadores discurrirá en dirección opuesta al de Lutero: Zwinglio concebirá el proyecto de instaurar una teocracia, configurando la sociedad como una *civitas christiana*, y Calvino pregonará el triunfo intramundano de los fieles que están predestinados a salvarse.

50. Cfr. *Excursus* 1, 3.

Esta visión monista o cuasi-panteísta y determinista de la realidad acaba también por eliminar la noción de un Dios trascendente, que guía a las criaturas libres hacia la plenitud.

Postergada la dimensión teológica de la historia, la visión se torna cada vez más sujeta a lo terreno. Marx y Engels llevan a término el proceso de inmanentización, reemplazando formalmente la meta sobrenatural y trascendente del la religión cristiana por la de una utopía intramundana, obra de brazos humanos. La historia queda redefinida como camino hacia un paraíso-en-la-tierra, con Dios ausente del escenario.

g) *Relaciones entre Reino y mundo en la teología contemporánea*

En la primera mitad del siglo XX comienza a elaborarse una teología consistente sobre el mundo, el trabajo y el laicado. Esta teología nace no sólo ni principalmente de la especulación (aunque G. Thils publica el primer volumen de su *Théologie des réalités terrestres* en 1947), sino de la vida misma de la Iglesia: en concreto, de los nuevos fenómenos pastorales nacidos con el carisma de fomentar la espiritualidad laical y la santificación de las actividades terrenas[51]. Revalorizado el mundo como creación de Dios y, por tanto, como realidad susceptible de santificación y transfiguración, surge una mayor conciencia en los fieles corrientes de la relevancia de su papel en la historia, de transformar el mundo en «semilla» del Reino escatológico.

La relación entre los esfuerzos humanos por labrar un mundo mejor, por una parte, y el advenimiento del Reino divino, por otra, no es fácil de precisar. Lo demuestra el encendido debate tenido en los años anteriores y posteriores a la segunda guerra mundial, entre «encarnacionistas» y «escatologistas»[52]. Y lo demuestran también los vaivenes del diálogo que algunos cristianos han intentado mantener con el marxismo. Pensadores protestantes y católicos, deseosos de dar respuesta a la crítica marxista de la religión (como alienante y estupefaciente), procuran resaltar el carácter *transformador* del cristianismo: no sólo del individuo, sino de la sociedad y del mundo; y aquí, ahora[53]. Hablan del cristiano como un ser *comprometido* no sólo con un camino que lleva a la bienaventuranza celestial, sino también con la lucha por implantar la justicia en la tierra[54].

Toma cuerpo entonces lo que podría llamarse teología de la involucración (*theology of involvement*). J. Moltmann (1926-), protestante alemán, formula su «Teología de la esperanza», con la mirada centrada en «el futuro pre-

51. Para una descripción de estos fenómenos, cfr. J.L. ILLANES y J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 336-337.

52. Cfr. *Excursus* 1, 5.

53. Para un resumen preciso de los principales derroteros por los que ha continuado esta reflexión, cfr. F.J. NOCKE, «Escatología», en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1996, pp. 1043-1046.

54. Ya antes, en el campo marxista, el ideólogo E. BLOCH había presentado a Jesucristo como revolucionario, que predicaba un reino sociopolítico.

cisamente de la tierra sobre la que se alza la cruz» (*Theologie der Hoffnung*, Munich 1964, p. 6). La esperanza cristiana, sostiene, no estriba en un «contentarse con las leyes y normas forzosas de esta tierra» (*ibid.*, p. 17), sino que constituye más bien una fuerza crítica y movilizadora, que induce a la protesta y a la superación de circunstancias opresivas. Por su parte, el católico alemán J. B. Metz (1928-) propone una «teología política», «tentativa de formular el mensaje escatológico en las condiciones de la sociedad actual» (*Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, p. 99) y más concretamente, en el plano político. Según el profesor de Münster, la expectación escatológica de los creyentes no debe consistir en simplemente esperar una realidad acabada, venida de la lejanía. Más bien, ha de entenderse como cometido: «el cristiano es un "colaborador" en ese prometido reino de paz universal y de justicia» (*ibid.*, p. 86). La tesis básica de esta teología «práxica» es que el esfuerzo que ponen ahora los cristianos por mejorar las condiciones terrenales contribuyen a la implantación del Reino definitivo.

Inspirada en el análisis marxista del dinamismo histórico, nace en América latina en la década de los setenta la «teología de la liberación», propugnada por autores como G. Gutiérrez, H. Assmann, C. y L. Boff. En la visión de estos pensadores, la liberación del pueblo americano de la opresión sociopolítica y cultural es una condición ineludible para que venga el Reino de Dios: «sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del Reino» (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972, p. 239). «La nueva Jerusalén que baja del cielo sólo podrá asentarse en la Tierra cuando los hombres, imbuidos de fe y de pasión por el Evangelio, y unidos a todos los que tienen hambre y sed de justicia, le hayan creado los supuestos humanos y las condiciones materiales» (C. y L. Boff, *Como fazer teologia de libertaçao*, Petropolis 1985, p. 114).

Estrictamente hablando, esta forma de la teología de liberación no se puede tachar de inmanentismo absoluto, ya que –al menos en línea de principio– considera que la lucha de un grupo o pueblo para liberarse de condiciones opresivas prepara un Reino escatológico. En otras palabras, los autores no identifican simplistamente la liberación del hombre y el adviento del reino de Dios. Pero subrayan tanto lo primero, que parecen postergar la esperanza en el reino trascendente y situar el centro de gravedad de la vida cristiana en la solución de problemas sociales. Como veremos enseguida, este aspecto de su teología ha sido objeto de observaciones críticas por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

h) *Relación entre Reino escatológico y mundo presente en el Magisterio contemporáneo*

Nos limitaremos a reseñar el Magisterio eclesial a partir de la segunda mitad del siglo XX, época en la cual la Iglesia se pronuncia más directa y extensamente sobre la relación entre mundo presente y Reino de Dios. Los documentos magisteriales de estos últimos tiempos insisten en dos puntos: (1) el Reino escatológico no es de este mundo: no nacerá del dinamismo de fuerzas

internas a la historia y al cosmos; (2) sin embargo, el mundo y el actual trabajo de los hombres poseen un valor grande, ya que son escenario e incoación, respectivamente, del Reino escatológico.

Estas ideas aparecen en el n. 39 del documento del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*. La Constitución pastoral declara, en primer lugar, la esperanza cristiana en una futura «consumación de la tierra y de la humanidad». Agrega que «la figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano». La renovación de la creación no equivaldrá, sin embargo, a la aniquilación del mundo actual: permanecerán «la caridad y sus obras». Por tanto, «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo».

Como se puede ver, se mantiene una tesis de continuidad/discontinuidad, entre mundo actual y Reino escatológico: (1) por una parte, el documento invita a «distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo»; (2) por otra, reconoce que «el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: “reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz”» [55].

Pablo VI ofrecerá poco después un buen resumen del pensamiento cristiano sobre la cuestión, en el n. 27 del *Credo del Pueblo de Dios* (1968). Vale la pena reproducir íntegramente este punto:

> «Confesamos que el Reino de Dios, iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo, no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres.
>
> Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres. Sin cesar de recordar a

55. La misma idea, de continuidad-discontinuidad, se puede ver en *Lumen gentium*, n. 9: «Así como el pueblo de Israel según la carne, el peregrino del desierto, es llamado alguna vez Iglesia de Dios (cfr. Nm 20, 4 etc.), así el nuevo Israel que va avanzando en este mundo hacia la ciudad futura y permanente (cfr. Hb 13, 14) se llama Iglesia de Cristo (cfr. Mt 16, 18)».

sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados. La intensa solicitud de la Iglesia, esposa de Cristo, por las necesidades de los hombres, por sus alegrías y esperanzas, por sus penas y esfuerzos, nace del gran deseo que tiene de estar presente entre ellos para iluminarlos con la luz de Cristo y juntar a todos en Él, su único Salvador. Pero esta actitud nunca podrá comportar que la Iglesia se conforme con las cosas de este mundo ni que disminuya el ardor de la espera de su Señor y del Reino eterno».

Con ocasión del surgimiento, en los años posteriores al Concilio Vaticano II, de determinadas versiones de la teología de la liberación, la Congregación para la Doctrina de la Fe publica en 1984 un documento, titulado *Libertatis nuntius*. En él, advierte que esas versiones adolecen de «un inmanentismo historicista», por el cual «se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana» (IX, 3) y a reducir la fe a una «fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal» (IX, 4). «Esta identificación –declara– está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II (LG 9-17)» (IX, 3).

El documento recuerda que una presentación integral de la salvación no puede postergar su aspecto principal –liberación del pecado– para primar las otras dimensiones. De otra forma, «privilegiando... la dimensión política, se ha llegado a negar la radical novedad del Nuevo Testamento y, ante todo, a desconocer la persona de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, al igual que el carácter específico de la liberación que nos aporta, y que es ante todo liberación del pecado» (X, 7).

El documento concluye: «En [una] presentación integral del misterio cristiano, será oportuno acentuar los aspectos esenciales que las "teologías de la liberación" tienden especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación, y en particular de la Iglesia y de los sacramentos. Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política» (XI, 17).

El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe no minusvalora el compromiso de los cristianos en los retos terrenos (incluida la construcción de un mundo justo). Lo que critica en ciertos géneros de teologías de liberación es su horizonte miope: su casi exclusivo centramiento, tanto en la reflexión como en la praxis, en «lo penúltimo»; su autolimitarse, a la hora de dibujar la misión del cristiano, a la enumeración de tareas terrenas e intrahistóricas.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* reitera el doble principio, de *relevancia* de los esfuerzos humanos de cara al mundo futuro, y de *trascendencia* del

objeto de la esperanza cristiana. Recuerda, por una parte, la necesaria distinción «entre el crecimiento del Reino de Dios y el progreso de la cultura y la promoción de la sociedad en las que están implicados» (n. 2820); y advierte contra una «falsificación del Reino futuro», «sobre todo bajo la forma política de un mesianismo secularizado, "intrínsecamente perverso" [cfr. Pío XI, *Divini Redemptoris*, que condena el "falso misticismo" de esta "falsificación de la redención de los humildes"; GS 20-21]"» (n. 676).

Por otra parte, afirma que la «distinción no es una separación», ya que «la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que refuerza su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para servir en este mundo a la justicia y a la paz [cfr. GS 22; 32; 39; 45; EN 31]» (n. 2820). De hecho, la Iglesia, aun cuando reza el Padrenuestro pidiendo por «la venida final del Reino de Dios por medio del retorno de Cristo [cfr. Tt 2, 13]», «no se desentiende del mundo»; su petición por el Reino escatológico «más bien la compromete. Porque desde Pentecostés, la venida del Reino es obra del Espíritu del Señor "a fin de santificar todas las cosas llevando a plenitud su obra en el mundo" [MR, plegaria eucarística IV]» (n. 2818). Hasta que llegue el Reino, a los cristianos les incumbe la responsabilidad de preparar su venida por medio de su trabajo en las estructuras temporales.

2. Balance: los dos polos del misterio

Dos tentaciones acechan constantemente al que espera el Reino:

— la del ultramundanismo, que desprecia el mundo presente y la actividad del hombre en él, y se imagina un hiato insalvable entre eón actual y eón venidero;

— y la del secularismo, que rebaja la meta del hombre a la consecución de un bienestar terreno.

La visión cristiana, por contraste, se caracteriza por una continuidad-discontinuidad: espera la continuidad sustancial, a la vez que una radical transformación del mundo en el eón futuro.

a) *Continuidad misteriosa entre el mundo actual y la nueva creación*

Frente a las corrientes ultramundanas (platónicas, gnósticas, maniqueas, origenistas y algunas luteranas), que se nutren de una visión pesimista de la situación actual del hombre y del mundo, la fe cristiana no olvida la bondad originaria de la creación[56]. Mantiene que tal bondad no queda obliterada por la caída. No considera necesario, pues (a diferencia de algunas teorías[57]), la

56. Cfr. J. Morales, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, pp. 15-16.
57. Cfr. *Excursus* 1, 3.

aniquilación de este mundo manchado por el pecado para dejar sitio a una creación totalmente nueva, *ex nihilo*. El mundo es susceptible de ser salvado, es decir, de ser sustrato para una acción divina sanante, purificadora y transformante.

En este sentido, el cristianismo reconoce cierta conexión entre las obras y construcciones de los hombres en la historia, y las realidades del Reino eterno. Los nobles logros humanos no están destinados a recaer en la nada, como pertenecientes a una era pretérita. Más bien, como afirma *Gaudium et spes*, los esfuerzos y las construcciones del hombre, encaminados a producir en la historia un despunte del mundo escatológico, quedarán de alguna forma, perfeccionados y purificados, en la eternidad. Ciertamente, no sabemos con exactitud cuáles elementos, y de qué modo, permanecerán más allá de la historia. Acudiendo al paradigma de Jesús resucitado, podemos sin embargo afirmar que, al igual que hubo continuidad sustancial entre el cuerpo pasible del Señor y su cuerpo glorioso (de modo análogo a que existe identidad sustancial entre semilla y fruto), se dará una misteriosa prolongación sustancial de nuestro mundo en el *éschaton*.

b) *El salto entre el mundo presente y el Reino escatológico*

Por otro lado, frente al reduccionismo de pretender establecer un reino terrenal –empresa basada en la visión demasiado optimista del hombre y de sus capacidades y de las energías innatas al mundo–, el cristiano es consciente de la radical insuficiencia de las posibilidades humanas para labrar una salvación integral. El proyecto de Dios para el hombre es mucho más ambicioso que proporcionar bienestar material, o liberación política, económica y cultural, justicia social y solidaridad. El designio divino abarca y alcanza hasta los más recónditos lugares del ser humano, buscando la transformación del corazón y otorgando la santidad. Es la plenitud de santidad y caridad, obra de la gracia, el único fundamento posible de la perfecta paz y armonía entre los hombres. En definitiva, es la transformación de los seres humanos en hijos de Dios lo que cimentará la solidaridad consumada del eón futuro.

Bibliografía

BARDY, G., «Millenarisme», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X/2, Paris 1929, cols. 1760-1763.

BOLAND, A., «Royaume et Histoire», en el art. «Royaume de Dieu», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XIII, Paris 1988, cols. 1058-1097.

GALOT, J., «Eschatologie patristique», en el art. «Eschatologie», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IV/1, Paris 1960, cols. 1042-1049.

HILL, C.E., *Regnum caelorum*, Grand Rapids (Michigan) 2001 (2.ª ed.).

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», *Concilium* 41 (1969) 24-42.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

CAPÍTULO V

LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

Corresponde considerar ahora la *vertiente creatural* del misterio escatológico. Se trata de meditar sobre el modo en que la aproximación, presencia y penetración de Dios operan en las criaturas un efecto *transfigurante*: en los justos, la *resurrección* gloriosa; en su entorno cósmico, la *renovación* (o *palingenesia*). A este misterio de transfiguración de lo creatural se refiere el cristiano, cuando profesa su fe en la «Resurrección y Vida Eterna» –en relación al mundo humano– y su esperanza de nuevos cielos y nueva tierra –con respecto al resto del universo–. Trataremos de la resurrección primero, en este capítulo (que puede complementarse con el capítulo VIII: «La vida eterna»), y estudiaremos la *palingenesia* en el siguiente.

«En la resurrección Dios devolverá la vida incorruptible a nuestro cuerpo transformado, reuniéndolo con nuestra alma. Así como Cristo ha resucitado y vive para siempre, todos nosotros resucitaremos en el último día» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1016). La esperanza de resurrección tomó forma lentamente en el Antiguo Testamento, pero llegó finalmente a constituir parte nuclear de la expectación del pueblo judío. La idea de resurrección estuvo siempre dentro de un marco religioso, siendo concebida como consecuencia final de la *comunión del justo con Dios*. Tal perspectiva «religiosa» adquiere una profundidad insospechada con la revelación neotestamentaria. La Buena Nueva, centrada en el Resucitado, enseña que el hombre debe esperar la resurrección, no como una mera glorificación del individuo o de un pueblo, sino como *forma cabal de unión e identificación con el Hijo divino, encarnado, muerto, resucitado*.

Este aspecto relacional, cristológico –en último análisis, pneumatológico y trinitario–, convendrá tenerlo muy en cuenta a la hora de

examinar la Tradición cristiana. Si bien es verdad que por razones apologéticas se ha meditado y se ha escrito mucho acerca del «cómo» de la resurrección, no debemos perder de vista una segunda línea de reflexión que atraviesa el pensamiento cristiano a lo largo de los siglos, y que considera la resurrección como *forma de incorporación definitiva al Cristo de la Pascua*.

Cabe distinguir, por tanto, dos asertos esenciales contenidos en el dogma de la resurrección: (1) la *identidad* que se da entre la persona que vive en la historia y la que resucita, a la vez que la *transformación* de esa persona; (2) la plena comunión con Cristo que implica la resurrección: para el justo, es un *resucitar-en-el-Señor*. Sin minusvalorar la reflexión acerca del primer punto, parece aun más crucial centrar la atención teológica en el segundo: urge contemplar la dimensión unitiva –y por tanto, salvífica– de la resurrección, en cuanto inserción cabal de la criatura humana en la Persona e historia del Hijo.

1. Unión con Dios y esperanza de vida en la Sagrada Escritura

a) *La formación gradual de la esperanza de resurrección en Israel*

La esperanza veterotestamentaria en la resurrección se encuadra dentro de las coordenadas generales de la fe del Antiguo Testamento. Concretamente, se sitúa en el contexto de:

— La *confianza* en un *poder divino que se ejerce en beneficio de los hombres*[1]. Según esto, Dios, creador del mundo y liberador del pueblo de Israel, es capaz de obrar nuevos prodigios a favor de los suyos[2].

— La *concepción de la vida* como *esencialmente relacionada con Dios*[3]. Según esto, la intimidad con Dios, viviente y vivificador, constituye el fundamento sólido de la esperanza de alcanzar una plenitud de vida.

1. Cfr. capítulo III, epígrafe 1a.
2. De hecho, algunos oráculos proféticos emplean la imagen de resurrección para expresar la esperanza de un restablecimiento de la nación: Os 1-3 («El Señor… nos sanará… nos curará... en dos días nos hará revivir, y al tercero nos levantará»); Ez 37, 1-10 (visión de un campo lleno de huesos, que por mandato divino se conjuntan y se recubren de carne, hasta constituir una muchedumbre viva). Y también Is 26, 19 («Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras»), aunque no hay total unanimidad en su interpretación porque algunos exegetas piensan que puede tratarse de la resurrección universal, mientras que otros consideran probable que se refiere, al igual que Ez 37, a una anhelada resurrección nacional.
3. Cfr. capítulo VIII, epígrafe 1d.

A pesar de estos fundamentos remotos, la formulación explícita de la resurrección de los muertos es de aparición tardía en el Antiguo Testamento. Aparece al final de un largo proceso de revelación, propiciada por factores históricos concretos: (1) la entrada en crisis del esquema primitivo de retribución (puramente terrenal); (2) el desencadenamiento de la persecución religiosa bajo Antíoco IV Epífanes en el siglo II a. C.

(i) *La crisis del esquema de retribución terrenal*

Si bien la fe en un Dios justo, que premia a los buenos y castiga a los malos, es un elemento estructural del Antiguo Testamento, la concepción de retribución parece tener inicialmente una forma tosca: se afirma que la conducta recta, la piedad, o la fidelidad a la alianza reciben el premio de una larga vida en la tierra (cfr. Ex 20, 12; Pr 3, 2), mientras que la impiedad es castigada con una pronta muerte (cfr. Dt 28, 20; Ez 3, 18; Pr 24, 20). El horizonte es restringido, terrenal. El anhelo del justo es gozar de muchos años de vida en la tierra (longevidad: cfr. Gn 15, 15; 35, 29), y una vida larga es considerada como señal de bendición divina (cfr. Gn 15, 15; 25, 8; Dt 5, 16; 30, 19; Pr 3, 1-2), mientras que una muerte prematura es tomada como una maldición (cfr. Dt 30, 15-20).

Las carencias de este esquema simplista llevan a que –sobre todo a partir del destierro babilónico– surjan reflexiones críticas. El libro de *Job* presenta en toda su crudeza el drama del inocente que sufre en esta vida, y muestra la incongruencia de la noción de una retribución puramente terrenal. En los monólogos de Job así como en sus diálogos con sus amigos y con Dios (cfr. Jb 3, 1-26; 4, 1-27, 23), queda claro que las desgracias de Job no se deben a sus culpas; más bien obedecen a los planes insondables de Dios. Es ésta una forma más honda de entender las vicisitudes de la condición humana.

Por su parte, *Eclesiastés* califica de «vanidad de vanidades» (Qo 1, 2) todo esfuerzo humano en esta vida, porque la muerte acaba con todos: sabios y necios. Una conducta sensata no supone, en definitiva, ventaja con respecto a un comportamiento necio. Con esta crítica al valor de los afanes de los seres mortales, el autor deja patente la pobreza de una perspectiva puramente terrenal de plenitud.

Estos libros dejan clara la necesidad de una formulación más satisfactoria de la retribución. Parte de la respuesta queda esbozada ya en algunos *Salmos*. En concreto, los Salmos denominados místicos (16, 49 y 73) aseguran que el triunfo terrenal de los impíos y el sufrimiento de los justos es sólo una porción del cuadro. Las cosas no quedan ahí: el justo posee la confianza de que Dios no le dejará en el *sheol*, sino

que le sacará y le hartará de gozo perdurable en su presencia. Así, estos Salmos insinúan la posibilidad de una continuación de la relación vital del justo con Dios, más allá de la muerte. Hay un atisbo de un horizonte ultraterrenal de retribución.

Una respuesta más cabal se formula en uno de los libros sapienciales más tardíos del Antiguo Testamento. El libro de *Sabiduría*, redactado en el ámbito helénico posiblemente en la segunda mitad del siglo I a. C., habla de la esperanza en la inmortalidad o incorruptibilidad. Exhorta a obrar rectamente, porque el juez divino retribuye a los hombres según sus obras. Asegura que los ricos y poderosos se equivocan al pensar que la vida es breve y que la muerte es desaparición (cfr. Sb 2). Tal error les lleva a obrar inicuamente con los demás (cfr. 2, 1-11) y a conspirar contra el justo (cfr. 2,12-20), pero ellos yerran en sus suposiciones, porque la muerte no es el fin. La muerte del justo es una ilusión, porque «las almas de los justos están en manos de Dios» (3, 1-9); esto lo descubrirán los malos después de morir (cfr. 4,16 - 5,23), cuando los justos, ensalzados, les confronten como jueces en el tribunal celestial[4].

(ii) *La persecución de Antíoco IV Epífanes y la fe en la resurrección de los muertos*

La persecución bajo Antíoco IV Epífanes constituye el motivo inmediato de la explicitación de la fe en la resurrección de los muertos. El martirio de tantos fieles agudiza la paradoja de la santidad del justo y su terrible suerte terrenal. Se abre camino la respuesta: Dios, fiel, justo y poderoso, resucitará a los hombres en el último día, para otorgarles retribución perfecta.

Esta idea se plasma en la literatura apocalíptica, que florece en los momentos de persecución. El libro de *Daniel* anima a los judíos a mantenerse fieles a su religión, confiando en Dios Juez que dará finalmente a cada uno su merecido. Cuando llegue el fin, dice, «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán» (12, 2), para dos destinos diferentes: la vida eterna o el oprobio eterno. La terminología empleada (*vida eterna*) y la descripción en el versículo siguiente (v. 3) de la gloria de los justos deja claro que aquí no se está hablando simplemente de un retorno a la vida en las mismas condiciones terrenales de antes, sino del acceso de los justos a una existencia inconmensura-

4. Aunque el libro no deja del todo claro si el sujeto de la inmortalidad es el alma (concepto que utiliza el hagiógrafo) o el hombre completo, lo importante es la expresión de fe en una retribución que llega más allá de la muerte.

blemente mejor. De este modo, se asegura a los fieles de Yahveh que participarán de una victoria final[5].

La línea resurreccional encuentra su continuación y culminación en *el libro segundo de los Macabeos*, que narra la historia de la persecución de Antíoco IV Epífanes. Este rey, con su proyecto de helenizar Jerusalén y sus costumbres, obliga a los judíos a violar la ley mosaica comiendo carne de cerdo. Un grupo de hombres y mujeres fieles deciden desobedecerle y mantenerse leales a Dios. El capítulo 7 narra la firmeza de una madre y sus siete hijos ante el martirio: profesan la confianza de ser reivindicados ante el tribunal divino, y la esperanza de recuperar en el futuro sus miembros y su vida (vv. 9.11.14). La resurrección corporal que esperan opere Dios en ellos es una réplica a la destrucción obrada por sus perseguidores: la resurrección restablecerá la justicia[6]. Antíoco recibirá castigo por su inicuo proceder (vv. 14, 17, 19): los hermanos le advierten que para él no habrá resurrección a la vida (v. 14)[7].

En conclusión, podemos decir que, aunque haya tardado en ser formulada, la resurrección de los muertos está en realidad «grabada dentro de la lógica de los conceptos veterotestamentarios»[8]. Se apoya en los atributos de Dios que el pueblo va reconociendo progresivamente en la historia: poder ilimitado; amor indefectible; justicia perfecta. Yahveh es creador y señor de la vida; fiel a la alianza con su pueblo; y retribuidor cabal. La fe en estos atributos divinos hace que una forma concreta de esperanza –la resurrección de los muertos– brote en momentos difíciles, de debacle nacional o persecución.

b) *Cristo, primicia de la resurrección*

Las líneas fundamentales de la revelación sobre la resurrección hallan continuidad en el Nuevo Testamento (con términos como *anástasis* y *egeiro*). Y, de hecho, parece que la fe en la resurrección estaba muy generalizada en los tiempos de Jesús: los fariseos (cfr. Hch 23, 6) y otros muchos contemporáneos (cfr. Jn 11, 24) la esperaban. Jesús mismo enseña firmemente esta verdad. Un momento importante es su

5. Es relevante también el apunte de una resurrección con otro signo («para el oprobio» (v. 2): la existencia perdurable aparece así extensible a los impíos, si bien no supone plenitud alguna.

6. De nuevo, encontramos la doctrina de resurrección en función de la doctrina sobre la justicia divina: la administración de ésta es tan perfecta, que restituye los miembros corporales a aquellos que los perdieron por su fidelidad a la Alianza.

7. Aquí, más que una negación de la resurrección del impío, estamos ante una explicitación de lo ya insinuado en Dn 12, a saber: el *sentido último* de la resurrección y vida eterna. *Lejos de Dios, una existencia imperecedera carece de sentido*.

8. Cfr. R. MARTIN-ACHARD, «Resurrection», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, p. 683.

disputa con los saduceos, que negaban la resurrección (cfr. Mt 22, 23 y par; también Hch 23, 7-8). El Señor comienza su respuesta calificando de error la postura de los saduceos: «Vosotros no conocéis ni las Escrituras ni el poder de Dios, vosotros estáis en el error» (Mc 12, 24).

— Se equivocan, en primer lugar, en su intelección de las Escrituras; concretamente, en su manera de concebir la forma de vida futura. Esa vida no se puede comparar con la actual terrena, en la que se padecen tantas necesidades; se asemeja más a la de los ángeles.

— Se equivocan, en segundo lugar, al no reconocer todo el alcance del poder divino. Es interesante la alusión a Ex 3, 6 («Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob»): con ello Jesús revela que los patriarcas (y cualquiera que sea fiel a Dios) no desaparecen, al morir, de la vista de Dios, sino que continúan presentes ante Él y unidos a Él. Pueden, por tanto, aguardar la resurrección futura. Jesús anota decididamente aquí la dimensión «teogénica» de la resurrección: la esperanza se basa en el Dios vivo, que «no es un Dios de muertos sino de vivos» (Mc 12, 27): Él puede otorgar una forma de existencia al hombre muy superior a la actual.

En el Nuevo Testamento hay también una importante novedad con respecto al Antiguo Testamento. Se trata del *lugar central* que ocupa *la persona de Cristo, y su propio resucitar*, en el misterio de la resurrección.

Jesús muestra, ya en su vida pública, que posee un poder capaz de vencer la enfermedad y la muerte (cfr. Mc 5, 35-43; Lc 7, 11-17). Las resurrecciones que realiza dan una idea del alcance de la *dynamis* divina en Él (cfr. Mc 5, 21-42; Lc 7, 11-17). Con tales obras, prepara las mentes de los discípulos para creer más adelante en su victoria pascual.

Para Jesús su propia muerte/resurrección está constantemente en el punto de mira; así consta de manera clara en su predicación. Jesús habla con antelación de su pasión y glorioso retorno a la vida (cfr. Mc 8, 31; 9, 31; 10,33-34). Promete resucitar al tercer día después de su muerte, como está prefigurado en el «signo de Jonás» (Mt 12, 39-40).

La narración de Mc 15,40-16,8 es un relato cuidadosamente construido para dar testimonio de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús: en ella brilla la verdad de que el mismo que padeció y murió, resucitó. El centurión certifica su fallecimiento; las mujeres presencian su sepultura, y la subsiguiente desaparición de su cuerpo de la tumba; los Apóstoles le encuentran de nuevo vivo...[9].

También es de interés Lc 24,7.26.36, que ofrece una especie de primera teología de la resurrección del Señor. A los discípulos que

9. Otros testimonios sobre el resucitado: María Magdalena y otras mujeres (cfr. Mt 28, 8; Lc 24, 9); los discípulos de Emaús (cfr. Lc 24, 13-35).

caminan hacia Emaús, Jesús explicita la relación íntima –no simplemente secuencial– entre los sufrimientos y la exaltación del Mesías. Aparece el verbo *dei/'edei*, «fue necesario», dejando con esta expresión entrever que muerte y resurrección forman parte de la lógica divina, integran un único plan [10].

Los Sinópticos proporcionan información adicional sobre Jesús resucitado: identidad (mantiene las heridas de la pasión); materialidad (come; se le puede tocar); distinción misteriosa (en forma y apariencia); agilidad (apariciones y desapariciones repentinas); sutileza (entra y sale por donde quiera). Estas características son un esbozo de la condición escatológica que espera a todo hombre. Muestran que la resurrección no consiste en la simple recuperación de la vida terrenal, sino en un nuevo modo de existir [11].

En el libro de los *Hechos* se puede apreciar que tanto la resurrección de Jesús como la resurrección universal constituyen elementos fundamentales de la predicación cristiana primitiva: los Apóstoles son, básicamente, testigos del Resucitado (cfr. Hch 1, 22; 4, 33; 17, 18). Pablo se considera también pregonero, aunque tardío, de la resurrección (cfr. Hch 23, 6; 24, 15.21). Hay constancia, además, de la resistencia del ambiente helénico ante el mensaje resurreccional (cfr. Hch 17, 18.32).

En líneas generales, hallamos en las *epístolas paulinas* dos afirmaciones centrales: (1) la realidad de la resurrección de Cristo, garantía de la victoria sobre la muerte para sus discípulos; (2) la incoación de este triunfo en la vida terrenal, en la medida en que el individuo se incorpora sacramental y eclesialmente al Resucitado.

Un lugar especial merece la carta a los *Romanos*, donde San Pablo establece el paralelismo Adán - Cristo. El hecho de que la vida humana es mortal y perecedera (cfr. 6, 12; 8, 11.21) indica, según el Apóstol, que se halla bajo la sombra del pecado. La doble esclavitud –a la muerte, al pecado– deriva causalmente de la caída de Adán (cfr. 5, 12-14) [12]. De esta esclavitud nos libera el nuevo Adán, Cristo (cfr. 5, 14.18; 6, 12-14). El momento que señala el final del señorío de la muerte y del pecado sobre los hombres es justamente la resurrección del Señor: allí prevalece el señorío divino (cfr. 14, 9) [13].

10. Evoca al Mesías isaiánico, que se abaja hasta la muerte (punto de máxima identificación con los hombres [cfr. Is 53, 4]), y a la vez, punto de inflexión o momento en que la trayectoria descendente se trueca en ascendente y victoriosa (cfr. Is 53, 10). El abajamiento y la entrada en gloria aparecen como dos momentos de un único movimiento.

11. De hecho, las características del Resucitado que hemos enumerado son evocados por San Pablo en su tratado sobre los cuerpos gloriosos (cfr. 1 Co 15).

12. Cfr. también 1 Co 15, 20-22.

13. Cristo resucitado aparece como el lugar primigenio donde el poder divino vence a la muerte (cfr. 2 Co 13, 4). Nos encontramos, como en los Sinópticos, con un fuerte centramiento de los concep-

El misterio pascual configura decisivamente la doctrina paulina de la salvación. La confesión de la muerte/resurrección de Jesús ocupa un lugar muy destacado en sus cartas [14]. Especial atención merece *1 Co 15*, lugar principal de la doctrina paulina sobre la resurrección. San Pablo responde detenidamente a la herejía de que no hay resurrección de los muertos (vv. 12.13). Al elaborar su refutación, el Apóstol acude en primer lugar a la convicción, compartida por todos los cristianos, de la resurrección de Cristo de entre los muertos (vv. 1-11). Una vez más, la doctrina de la resurrección universal queda radicada en la fe en la resurrección del Señor: si Jesús no ha resucitado, vana es nuestra fe, no hay triunfo sobre el pecado y la muerte, no habrá resurrección general (vv. 13-19). En cambio, si Jesús resucitó –como efectivamente sucedió–, podemos estar seguros de que el poder divino nos resucitará en el último día (vv. 20-22). Cristo es, en este sentido, las primicias de los que durmieron (v. 20). A diferencia de Adán, por Cristo viene no la muerte, sino la resurrección (vv. 21-22) [15].

Lo mismo que en Adán todos mueren, así también «en Cristo» todos recibirán la vida (v. 22) [16]: aparece aquí la resurrección universal como corolario de la Resurrección de Jesús. Entre nuestra resurrección y la del Señor existe una relación de causalidad por solidaridad: revivimos en (partícula griega *en*) Cristo. He aquí un dato importante de escatología. Trátese de la resurrección del Señor o de los discípulos, en definitiva sólo hay un único misterio unitario, debido al Espíritu vivificante, que obra lo mismo en la Cabeza y en el Cuerpo [17].

El recurso al término primicia (v. 20) [18] refuerza la idea, digamos complexiva o extensiva, del misterio de resurrección. Indica que la resurrección de Jesús integra un misterio pascual «más amplio», abarcando la humanidad entera. Se trata del restablecimiento, de todo el linaje humano, en la corriente de Vida que Adán había interrumpido. Si éste, con su pecado, cerró el cauce de Vida para los hombres en la historia, Cristo lo abre de nuevo [19].

Otro punto que trata detenidamente San Pablo en 1 Co 15 es el estado en que resucitarán los muertos (v. 35). El Apóstol aclara la rela-

tos de vida/resurrección en Cristo; de hecho, cabe hablar de una cristologización, en San Pablo, de los conceptos de vida y resurrección.

14. Cfr. los himnos y símbolos en: Flp 2, 6-11 (Jesús se abaja, es exaltado después); Rm 1, 3-4 (el Hijo de Dios, constituido con poder por la resurrección de la muerte); Rm 4, 24 (Jesús, entregado por nuestras transgresiones, resucitado para nuestra justificación). Una formulación semejante encontramos en 1 Co 15,3-4; 1 Ts 4, 14: murió, resucitó.

15. Aquí es relevante el uso de la partícula *diá* (= *per* en la traducción latina), que revela un nexo no sólo ejemplar, sino causal. Nuestra plenitud de vida tiene origen en Cristo como causa.

16. Cfr. también 1 Ts 4, 14.

17. Cfr. también Rm 8, 9-11.

18. Cfr. también Rm 8, 29; Col 1, 18: «primogénito».

19. Cfr. también Rm 5, 10; 6, 8.

ción entre el cuerpo carnal y el que resucitará en el último día, recurriendo a tres contrastes: (1) la pequeña simiente y la planta llegada a la madurez (vv. 36-38) (misterio de identidad/transformación); (2) los cuerpos terrestres (*psychiká*) y los cuerpos celestes (*pneumatiká*) (vv. 39-44) (misterio de semejanza/diferencia); (3) descendencia del primer Adán y descendencia del último Adán, que es espíritu vivificante (*pneuma zoopoioún*, en sentido de fuerza) (vv. 45-50) (misterio de doble descendencia).

Aunque no pretende ni puede desvelar completamente el misterio, San Pablo ayuda a comprender que, mediante la resurrección: (1) el hombre adquirirá cualidades que lo elevarán por encima de las contingencias de la vida mortal, haciéndolo semejante a los habitantes del cielo[20]; (2) este salto de calidad en la existencia no implica, sin embargo, una ruptura total con la historia presente ni con el cuerpo actual; y finalmente (3) la transfiguración del cuerpo no es un misterio aislado, sino que se inserta en la historia de progresiva vivificación de la humanidad por parte de Dios.

Cabe apuntar finalmente la visión *incoativa* de San Pablo de la resurrección. En *Rm 6*, el Apóstol identifica el *momento bautismal* como entrada en la vida eterna (*zoé aionios*: vv. 22 ss.). Es imposible alcanzar la Vida por la Ley, cuyas exigencias quedan por encima de las posibilidades del pecador. Por tanto, Dios nos envía a su Hijo, cuya muerte y resurrección nos libera del pecado y nos trae nueva vida. Con razón, pues, se puede decir (v. 13) que por el bautismo hemos muerto ya al pecado y vivimos con la esperanza de resurrección (v. 24). Vivimos; viviremos[21].

De los *escritos joánicos* cabe destacar dos notas, que corren paralelas a las enseñanzas paulinas sobre la resurrección: (1) cristocentrismo; (2) incoación en el tiempo presente.

En efecto, Cristo aparece en el Cuarto Evangelio como el protagonista del día de la Resurrección: «Llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán los que hayan hecho el bien para una resurrección de vida, y los que hayan cometido pecado, para el oprobio» (Jn 5, 28- 29). Es interesante comprobar cómo la figura del Hijo del hombre, que ya aparece en la visión apocalíptica de Daniel al lado del Anciano, es situado aquí como el personaje central, encargado de obrar la resurrección y realizar el juicio[22]. Hay una gravitación de la escena apocalíptica, hacia la persona del Hijo del hombre.

20. Hay aquí un paralelismo con la respuesta de Jesús a los saduceos.
21. Cfr. Rm 1, 17; 2, 7; 5, 17-19.21; 8, 11.13; también Col 2, 12.
22. Cfr. también Jn 6, 40.

De hecho, en el Evangelio de Juan se puede constatar que el concepto de Vida queda prácticamente *hipostatizado* e identificado con Jesús. «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25); «la luz de la vida» (Jn 8, 12). Como plenitud de vida, es el mismo Jesús quien resucitará en el último día a los que han creído (cfr. Jn 5, 24-25; 6, 40) y se han alimentado de su cuerpo y sangre (cfr. Jn 6, 35.48.54).

Otro aspecto notable del Cuarto Evangelio es la *tensión entre presente y futuro*. San Juan afirma que la resurrección es prolongación de misterios que tienen comienzo ya en esta vida: la fe y la Eucaristía. Esta idea aparece con nitidez en el diálogo con Marta (cfr. Jn 11, 25-27), previo al milagro de resurrección de Lázaro. Jesús corrige las ideas de Marta, que piensa exclusivamente en la resurrección del último día, haciéndole comprender que quien cree en Él ya ha vencido la muerte y comenzado a gustar de la vida eterna. Cristo, al resucitar a Lázaro, demuestra efectivamente que su poder vivificante puede ser operativo, no sólo en el último día, sino ya en el tiempo presente.

La transmisión de la Vida en la etapa terrenal se realiza, aparte de por la fe, por la vía sacramental. Jesús se proclama como quien da el pan de vida (cfr. Jn 6, 51); como el mismo pan de la vida (cfr. 6, 35.48). Declara (cfr. 6, 51-58) que quien come su carne y bebe su sangre posee vida (cfr. v. 53), la vida eterna, garantía de la resurrección en el último día (cfr. vv. 54.58). Desde esta perspectiva, la vida resucitada no es más que el último desarrollo de la vida eterna incoada en la tierra (cfr. 6, 40.54).

2. Historia del dogma: la resurrección como misterio en sí y como misterio ligado a la Pascua

La fe cristiana en la resurrección ha encontrado incomprensiones y oposiciones desde el principio (cfr. Hch 17, 32; 1 Co 15, 12-13). «El misterio de la resurrección —observaba Orígenes en el siglo III—, por no ser entendido, es comentado con mofa por los infieles»[23]; y en el siglo V afirmaba San Agustín: «En ningún punto la fe cristiana encuentra más contradicción que en la resurrección de la carne»[24]. A pesar de esta oposición, la fe en la resurrección ha sido siempre defendida por los cristianos. San Ireneo, en el siglo II, incluye «la resurrección de los muertos» como contenido de la doctrina apostólica[25]; y Orígenes, en el siglo III, cuenta entre las doctrinas que están «definidas en la predica-

23. *Contra Celsum*, I, 7.
24. *Enarratio in Psalmum 88, sermo* 2, 5.
25. Cfr. *Adversus haereses*, III, 12, 3.

ción de la Iglesia», la esperanza de que «llegará el momento de la resurrección de los muertos»[26]. De hecho, en los primeros cinco siglos cristianos hasta San Agustín, encontramos ya un número importante de obras monográficas que exponen esta doctrina[27]. Puede afirmarse que la resurrección de los muertos es uno de los dogmas más cuestionados fuera del cristianismo y más afirmados dentro.

En nuestro bosquejo histórico nos limitaremos a destacar, dentro de la sustancial unanimidad en la creencia, dos rasgos importantes del pensamiento patrístico: (1) el intento de entender *cómo* puede darse la resurrección; (2) la reflexión sobre el *sentido cristológico y salvífico* del misterio.

a) *La defensa de la doctrina de resurrección en los primeros siglos*

En los escritos más antiguos encontramos afirmaciones que declaran sencillamente la verdad de la resurrección (cfr. *I Carta de Clemente*, 24-26; *II Carta de Clemente*, 9; *Carta de Bernabé*, 21, 1; *Didaché*, 16; San Ignacio de Antioquía, *Ad Trallianos*, introducción; 9, 2; *Ad Ephesios*, 11, 2; *Ad Romanos*, 2, 2; 4, 3; San Policarpo, *Epistula ad Philippenses*, 5, 2). Al igual que en el libro segundo de los Macabeos y en San Pablo, para San Ignacio y San Policarpo esta doctrina y la esperanza que nace de ella están en la base de la firmeza frente a la perspectiva del martirio.

> La arqueología ha encontrado evidencia tangible de la creencia en la resurrección en los primitivos tiempos cristianos: el empleo en la iconografía de imágenes de Lázaro resucitando, de Jonás, o del ave fénix; las costumbres funerarias de preferir la inhumación a la cremación y de denominar la muerte como dormición, la sepultura como *depositio*, y el lugar de reposo como *koimeterion* = dormitorio; el respeto por las reliquias de los mártires[28].

Los cristianos tuvieron que elaborar muy pronto una defensa de la doctrina de la resurrección, frente a un mundo intelectual desacostumbrado a la idea, y tendente más bien a despreciar la materia. En muchos ámbitos del mundo antiguo se pensaba que después de la muerte, la vida de la persona humana continuaba de una forma espiritual; pero ¿cómo se podría creer que el cuerpo, tan manifiestamente mortal, pudiera resucitar a una vida eterna?

26. *De principiis*, praef., 5.

27. C. Pozo menciona al menos 10 monografías, entre ellas las de San Justino, Atenágoras, San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, San Metodio, San Gregorio de Nisa, San Agustín: cfr. *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 351-352.

28. Cfr. C. Pozo, *Teología del más allá*, pp. 358-359.

Así pues, los siglos II-III fueron siglos de polémica: de apologías dirigidas a los paganos, y de controversia doctrinal contra las desviaciones de corrientes espiritualistas dentro de la Iglesia (docetismo, gnosticismo).

Los *apologistas* hacen frente a una objeción básica, que Porfirio expresaría en el siglo III con un ejemplo gráfico: ¿cómo puede resucitar un individuo que perece en el mar y es comido por los peces, y cuyas partículas quedan dispersas al pasar por la cadena alimenticia (unos pescadores se comen los peces; a su vez los hombres son devorados por los perros, que a su vez mueren y son comidos por las aves[29])?

La contestación fundamental de los pensadores cristianos es doble: (1) por parte de Dios: no hay nada imposible para su omnipotencia; el Espíritu Santo posee una fuerza divina vivificadora; (2) por parte del hombre: hay una correspondencia íntima entre su espíritu y su materia, que permite la reconstrucción del cuerpo.

San Justino afirma que el cristiano auténtico espera que «nosotros volvamos a recibir nuestros propios cuerpos, aunque hayan muerto y hayan sido enterrados: porque mantenemos que para Dios no hay nada imposible» (*I Apologia*, 18). Taciano añade que el poder creador divino, que otorgó al hombre su ser, bien podrá restablecerlo (cfr. *Oratio ad graecos*, 6)[30]. Gracias al Espíritu (*pneuma*) de Dios, del que participa el hombre, éste posee la inmortalidad (cfr. *Or. ad graec*., 15).

Atenágoras ofrece, en su *De resurrectione*, la primera defensa desarrollada de la resurrección, y vale la pena detenernos un poco en su apología. Este autor sostiene que a Dios le es posible hacer que resurjan los cuerpos desintegrados de los muertos (cfr. *De res*., 2-11). Además, teniendo en cuenta el ser compuesto del hombre, hace falta una justicia bidimensional: «Es necesario que... también el juicio se ejercite sobre las dos cosas: es decir, sobre el hombre que consta de cuerpo y alma... no es conveniente que el alma sola reciba el premio de las cosas que realizó juntamente con el cuerpo, ni el cuerpo solo, sino que sea llamado a juicio de cada una de sus acciones el hombre, en cuanto compuesto de las dos cosas» *(De res*., 18, 4-5). Atenágoras concibe la resurrección como la reconstitución de los cuerpos con que vivimos actualmente, y su reunión con la misma alma que ahora tenemos (cfr. *De res*., 25). Reconoce las dificultades inherentes a esta manera, un

29. Cfr. R.J. HOFFMANN (ed.), *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*, New York 1994, p. 91.

30. Es un argumento que repetirá TERTULIANO, diciendo que es más fácil «rehacer» (*reficere*) que «hacer» (*facere*) (*De carnis resurrectione*, 11, 10). Y más tarde SAN GREGORIO MAGNO dirá: es más fácil «reparar» (*reparare*, *reficere ex pulvere*) que crear de la nada (*creare ex nihilo*) (*In Evangelia homiliae*, II, hom. 26, 12).

tanto atomista, de concebir la resurrección: por una parte, hay un constante recambio de materia en un mismo cuerpo viviente, y, por otra, existe la posibilidad de que parte de esa materia sea asimilada posteriormente por otros seres humanos. A pesar de ello, Atenágoras insiste en que por parte de Dios, «corresponde... distinguir y reunir en sus propias partículas y miembros lo que, despedazado, fue a parar a muchedumbre de animales»; y por parte del hombre, «a la misma potencia que corresponde informar la materia que se supone que informa... corresponde reunir otra vez lo disuelto» (*De res*., 3). Con relación al último argumento, Atenágoras opina que la materia que verdaderamente pertenece a la esencia de un cuerpo humano individual nunca podrá ser realmente asimilada por otro ser viviente para formar parte de su identidad central (cfr. *De res*., 7-8).

Esta manera de presentar la resurrección, bastante popular en la época patrística, es indicativa de dos cosas: (1) la convicción profundamente cristiana del valor del cuerpo y de la materia; (2) el deseo de distanciarse nítidamente de los proponentes de la metempsicosis o transmigración de las almas, teoría que relativiza la comunión metafísica entre el alma y el cuerpo[31].

La *lucha antignóstica* lleva a desarrollar aún más las ideas fundamentales de la doctrina de la resurrección: el poder de Dios, y la naturaleza compuesta del hombre.

San Ireneo defiende la resurrección, en primer lugar, de Cristo[32]; en segundo lugar, de los demás hombres, justos e injustos (todos han de resucitar «en sus propios cuerpos» y «con sus propias almas», dice en *Adversus haereses*, II, 33, 5). Insiste especialmente en defender, frente a los gnósticos, la realidad carnal de los cuerpos resucitados.

En realidad, su reflexión sobre la resurrección ocurre en el amplio marco de una teología de la creación y de la salvación. San Ireneo se basa, en primer lugar, en la fe en un único Dios creador y omnipotente (cfr. *Adv. haer*., III). Sugerir que Dios no puede salvar también nuestros cuerpos, dice, es coincidir con los gnósticos que afirman que el mundo material fue hecho por un dios malo e inferior (cfr. *Adv. haer*., IV). Por el contrario, es preciso tomar en serio el amor de Dios a su creación (cfr. *Adv. haer*., V, 2, 2), que le lleva a prometer la salvación de toda carne, y a construir una estructura salvífica (la Iglesia) con carácter dual –espiritual, material– como se refleja en la Eucaristía (cfr. *Adv. haer*., IV, 18, 5; 38, 1; V, 2, 3).

En segundo lugar, San Ireneo se apoya en la teología trinitaria: por una parte, dice, la entera persona humana está destinada a ser templo del Espíritu divino: el mismo Espíritu que resucitó a Cristo corporalmente,

31. Cfr. TACIANO, *Oratio ad graecos*, 6.
32. Cfr. *Adv. haer*., V, 7.

hará lo mismo con nuestros cuerpos en el último día, espiritualizándolos; por otra parte, la Segunda Persona, el Logos, por su Encarnación «ha salvado aquello que realmente fue la humanidad que había perecido, efectuando por medio de sí mismo aquella comunión que necesitaba, y buscando su salvación» (*Adv. haer*., V, 14, 2). «Si la carne no tuviera que ser salvada, en modo alguno se hubiera hecho carne el Verbo de Dios» (*Adv. haer*., V, 14, 1). En otras palabras, Ireneo percibe en la encarnación una dinámica de salvación, que consiste en la semejanza (del Logos al hombre) y la asimilación (del hombre al Logos), y que permite extender la salvación a todas las dimensiones del hombre. En la decidida inclusión de la carne en este proyecto de salvación, San Ireneo esboza una línea de reflexión sobre el sentido salvífico de la resurrección, que hallará continuidad en autores posteriores.

En la teología de la resurrección de San Ireneo brilla la nota de unidad: la fe en un único Dios, creador y salvador de todo, visible e invisible; y la noción de una naturaleza humana unitaria, corpóreo-espiritual, tanto en el momento creacional como en el momento culminante de la resurrección.

Tertuliano retoma argumentos de los apologistas en su defensa de la resurrección: en concreto, la omnipotencia de Dios, y la justicia divina (cfr. *De carnis resurrectione*, 14-17). Pero es en su insistencia en la realidad de la carne, frente a los gnósticos y marcionitas, donde aporta argumentos más novedosos. Afirma la dignidad y bondad de la carne en general (cfr. *De carn. res*., 5-10). Reconoce la dimensión carnal del hombre como parte integrante de su ser y obrar: el ser humano hace todas las cosas en la carne, y no merece sin ella (cfr. *Apologeticum*, 48, 4). Por tanto, este componente del ser humano, que participa íntimamente en su lucha por la santidad, queda comprendido dentro del proyecto de salvación que Dios tiene reservado para el hombre: *caro salutis est cardo* («la carne es soporte de la salvación») (*De carn. res*., 8, 2). «¡Oh, qué indigno sería de Dios llevar medio hombre a la salvación!» (*De carn. res*., 34, 4). Como sujeto de retribución, además, «el alma no es capaz de sufrir sin sustancia sólida» (*Apol*., 48, 4); por tanto, la mera permanencia del alma sería sólo «media resurrección» (*De carn. res*., 2, 2)[33].

b) *El papel del alma en la resurrección según Orígenes*

Orígenes y sus seguidores hacen una reflexión sobre la resurrección que, sin desechar lo afirmado por los autores mencionados, toma otros derroteros. En contraste con Ireneo y Tertuliano, que ponen un

33. Esta postura, un tanto extrema, lleva a TERTULIANO a mantener reservas respecto a la posibilidad de una sustancial retribución *mox post mortem*: cfr. capítulo XI, epígrafe 1b).

fuerte acento en la corporeidad humana, el maestro de Alejandría prefiere una perspectiva más platónica, concentrada en el *alma*. Se debe en parte a que tiene otra preocupación: alejarse de una interpretación demasiado literalista –y, por tanto, simplista– del misterio de la resurrección. Centra sus consideraciones en el alma, tomándola como un núcleo espiritual personal que sobrevive a la muerte, y que puede servir como germen de la resurrección. Esta línea «espiritual» desembocará en una presentación de la condición superior del cuerpo resucitado, concebida en términos de «espiritualización».

Resumamos los pasos del pensamiento origeniano[34]:

— «El alma tiene su propia sustancia y vida»: esta verdad figura entre las doctrinas «definidas en la predicación de la Iglesia» (*De principiis*, praef., 5). Siendo el alma una sustancia que es *capax dei*, no debe perecer (cfr. *De princ*., IV, 4, 9-10).

— El alma actúa durante la vida como la *insita ratio*, «principio intrínseco de inteligibilidad»: mantiene el cuerpo junto y le da forma reconocible (cfr. *De princ*., II, 10, 3).

— El alma inmortal es el *principio de continuidad* del individuo en la vida terrena: el cuerpo, de por sí, es como un «río» en flujo constante: su materialidad subyacente (*proton hypokéimenon*) experimenta un incesante proceso de asimilación y pérdida, de manera que su materia nunca permanece igual. Sin embargo, es evidente que el individuo sigue siendo el mismo, no sólo en su alma (*psyché*), sino en su forma única (*eidos*) impuesta por el alma (cfr. *Commentarium in Psalmum 1, 5*: PG 12, 1093B).

— El alma inmortal es el principio de continuidad *más allá de la muerte, hasta la resurrección*: es ella la que reensambla el cuerpo activamente en el día final (cfr. *De princ*., II, 10, 3). El alma puede reproducir el *eidos* del cuerpo, para reconstruir así un cuerpo reconocible como del mismo individuo, si bien mejor que el cuerpo terrenal (cfr. *Comm. in Ps. 1, 5*: PG 12, 1093C)[35].

— La doctrina de resurrección sólo tiene sentido si se refiere realmente a nuestros cuerpos individuales de alguna forma reconocible (*aliquo habitu*: *De princ*., II, 10, 1-2). Sería más correcto decir que el alma incorruptible «viste» el cuerpo con su propia permanencia, más que afirmar que el cuerpo, revestido del alma, se hace inmortal (cfr. *De princ*., II, 3, 2; *Commentarii in Ioannem*, XIII, 61, 429-431; *Contra Celsum*, VII, 32).

34. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, pp. 51-54.
35. El alma es, dice ORÍGENES en *Cont. Cels*., V, 23, «una cierta virtud» (*logos tis*) «que no se corrompe y de la que resucita el cuerpo».

— De este modo, el cuerpo resucitado será un cuerpo «espiritual» (aquí habla Orígenes el exegeta: cfr. 1 Co 15, 35-50), de cualidad distinta del cuerpo mortal (cfr. *Cont. Cels.*, V, 18-23). Será «sutil, puro y resplandeciente» (*De princ.*, III, 6, 4), resultado de la transfiguración del cuerpo actual. Y realmente el individuo que contempla a Dios necesita de un cuerpo de tipo muy diferente, para «las regiones más puras, etéreas y celestiales» (*Cont. Cels.*, VII, 32)[36].

— Por tanto, concluye Orígenes, los cristianos, cuando profesan la resurrección, no simplemente esperan la reconstitución de sus cuerpos actuales materiales (cfr. *Cont. Cels.*, V, 18-23).

Podemos observar cómo el alejandrino se aleja de la interpretación atomista de la resurrección que hacían los apologistas. Coincide con ellos en aceptar cierta identidad entre el cuerpo actual y el glorioso; pero entiende que puede haber otra alternativa que no sea la recuperación física de todas las partículas que integraban el cuerpo mortal. (La lógica origeniana muestra la dificultad latente en tal propuesta, al notar que ni siquiera en la vida actual el cuerpo mantiene las mismas partículas de materia)[37]. Podría decirse que Orígenes prefiere basar la continuidad entre el hombre mortal y el resucitado, no en la identidad de la materia del cuerpo, sino en la del alma, y en la capacidad que ésta posee para sostener un *eidos* o figura irrepetible para cada persona[38].

Cabe destacar finalmente en la teología origeniana de la resurrección la dimensión crístico-eclesiológica: en último término es un solo cuerpo el que resucitará en el último día (cfr. *Homiliae in Leviticum*, 7, 2). La resurrección de Cristo, que ya ocurrió, es el símbolo de la resurrección futura del cuerpo entero del Señor (cfr. *Comm. in Ioann.*, X, 35, 229).

36. Al defender la superioridad del cuerpo resucitado frente al mortal, Orígenes parece exagerar su condición «espiritualizada».

37. Prescindiendo de las ventajas y desventajas de un sistema que acentúa la *identidad material del cuerpo*, y de otro sistema que sitúa la identidad *primordialmente en el alma*, ambos intentos teológicos se mueven dentro de una misma intención: defender a toda costa la identidad *del sujeto que vivió vida terrena*l, con *el sujeto de resurrección y retribución final*. Hay un vínculo íntimo, entre el «ahora» con su lucha ética y el eón futuro con su retribución eterna.

38. Esta idea tendrá su continuación en SAN GREGORIO DE NISA, quien sostendrá también que el alma conserva en sí la forma (*eidos*), que es el principio de continuidad de la persona en medio del cambio, y que sugerirá además que el alma es capaz de reconocer más allá de la muerte ese *eidos* estampada, por así decir, en cada partícula de la materia del cuerpo: por tanto, el alma será capaz, en la resurrección, de «atraer de nuevo a sí misma aquello que le pertenece» (*De hominis opificio*, 27, 5). Cfr. también *De anima et resurrectione* (PG 46: 77B-80A); *In Sanctum Pascha* (GNO 9: 247, 2-10; 252, 9-24).

c) *La resurrección como plenitud del hombre según San Agustín*

El Obispo de Hipona intenta mantener un equilibrio entre una visión excesivamente materialista y otra demasiado espiritualista de la resurrección. Parte de la idea de un alma inmortal, creada a imagen de Dios y con deseo natural de eterna bienaventuranza. Matiza esta noción de alma, añadiendo que es una realidad referenciada a un cuerpo. Las almas de los difuntos, dice, «miran con paciente anhelo hacia la resurrección de sus cuerpos» (*De civitate Dei*, XIII, 20). En cierto sentido, están impedidos de gozar plenamente de la visión de Dios, por la inquietud que provoca en sus almas el «natural apetito por administrar el cuerpo» (*De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68)[39].

Así queda enunciado el núcleo del misterio de la resurrección: como culminación de una dinámica hacia la plenitud antropológica. San Agustín subraya que la bienaventuranza del hombre, en cuanto gozo y posesión de Dios, depende de su reconstitución como ser entero. Sitúa, pues, el misterio de la resurrección en estrecha conexión con el misterio de la comunión del hombre con Dios.

> De hecho, San Agustín no sólo afirma que la resurrección permite la posesión plena de Dios, sino que también es verdad la aseveración en sentido inverso: es la unión con Dios lo que da al hombre la vida inmortal. Dice: «Hay dos tipos de vida: una del cuerpo, otra del alma. Así como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma. Así como el cuerpo moriría si el alma se fuera de él, el alma muere si se separa de Dios» (*Enarratio in Psalmum 70*, *sermo 2*, 3). Vida, muerte, amistad con Dios y pecado guardan una profunda relación entre sí. La corrupción es la muerte del cuerpo, la impiedad es la muerte del alma; el cuerpo muere cuando se va el alma, el alma muere cuando Dios se va de ella: «el alma se torna insensata, el cuerpo sin vida» (*De Trinitate*, IV, 3, 5).

El papel de Cristo es unirnos a sí mismo en santidad y vida, para otorgarnos en la resurrección del Último Día la plena conformación con Él como Hijo de Dios (cfr. *De Trin.*, XIV, 18, 24). Unidos a Él, pasamos por la misma *Pascha* o *transitus*, hacia la resurrección y la estancia en las «mansiones en el reino del cielo» con el Padre (*Quaestiones in Heptateuchum*, II [*In Exodum*], 154, 1).

d) *Desarrollo de los aspectos metafísico y unitivo de la resurrección*

En la patrística tardía y los siglos posteriores, la noción de la inmortalidad del alma llega a ocupar un lugar central en la reflexión so-

39. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, p. 142.

bre la resurrección. De esta forma, recae sobre el alma el papel principal de actuar como hilo conductor, entre sujeto mortal y sujeto resucitado. Esta concepción será sistematizada en la teología del Medioevo. Podemos anotar las siguientes características comunes del pensamiento escolástico:

— No se discute la continuidad del alma; en cambio, se pregunta cómo puede mantenerse la identidad del cuerpo. La mayoría de los autores piensa en términos de identidad material fuerte. P. ej., dice San Buenaventura: «Es preciso que resucite un cuerpo numéricamente idéntico; de otro modo no se daría una verdadera resurrección» (*Breviloquium*, VII, 5). Por su parte, Santo Tomás, recurriendo al esquema hilemórfico de Aristóteles, intenta dar importancia tanto a la forma sustancial del ser humano, como a la materia que informa: «Ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre, permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estuvo sujeta a tal forma con las mismas dimensiones que la hacía ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente, será reparado el hombre» (*Summa contra gentiles*, IV, 81, 2)[40].

— Se desarrolla la teología de las cualidades corporales y anímicas de los resucitados, basada en los relatos evangélicos sobre el Resucitado y en la doctrina paulina de participación en la resurrección del Señor (cfr. 1 Co 15). Llega a ser tradicional[41] la enumeración septenaria de «dotes»: por lo que se refiere al cuerpo, la *impasibilidad* (libertad de dolor), la *sutileza* (capacidad de atravesar la materia), la *agilidad* (prontitud para obedecer al espíritu), la *claridad* (resplandor glorioso); por lo que se refiere al alma, la *visión* de Dios, el *amor* beatífico, y el *gozo* de fruición. («Dote» es un concepto procedente del derecho matrimonial; su uso aquí es significativo, porque evoca una concepción de la Iglesia como esposa de Cristo. Hay pues, en esta teología escolástica de las dotes, un recuerdo de las dimensiones cristólogica y eclesiológica de la resurrección).

— No queda olvidada la dimensión unitiva que subyace al misterio de la resurrección. Es significativo que Santo Tomás describa su

40. La propuesta de que el alma del hombre, en cuanto forma sustancial, puede unirse de nuevo con la materia prima para reconstruir el cuerpo, dará lugar luego a una vía de solución, desarrollada en múltiples variantes por autores como PEDRO DE AUVERNIA, DURANDO DE SAN PORCIANO y JUAN DE NÁPOLES (siglos XII-XIV): la teoría de «identidad formal», que considera superflua la recuperación física de partículas pertenecientes al cuerpo material, dado que la forma es la responsable de organizar cualquier materia prima para que constituya el cuerpo de este individuo.

41. Cfr. C. SCHÜTZ, «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, p. 572.

proyecto escatológico al iniciar la exposición cristológica de la *Summa Theologiae*, y en los siguientes términos explícitos: «primero estudiaremos al Salvador en sí mismo; después, los sacramentos, con los que alcanzamos la salud, y en tercer lugar, el fin de la vida inmortal, al que nos hace Él llegar por la resurrección» (*S. Th.*, III, prol.). Cristo es, según el Aquinate, causa ejemplar y eficiente de nuestra resurrección (cfr. *S. Th.*, III, q. 56, a. 1). Así, el sistema tomasiano conecta decididamente el misterio de nuestra plenitud vital con la persona y biografía del Salvador.

3. La resurrección como plenitud humana en los Símbolos y documentos magisteriales

La historia del Magisterio eclesial sobre la resurrección ofrece una nota peculiar: este artículo ha sido siempre profesado (cfr. su antecedente en 1 Co 15) de tal forma que, al menos en cuanto al hecho mismo de la resurrección, no ha habido necesidad de resolver dudas consistentes. De hecho, el artículo de la resurrección de los muertos o de la carne se halla presente desde los Símbolos más primitivos, hasta las profesiones de fe más recientes: en el Símbolo Apostólico, expresión de la fe de los siglos primeros [42]; el Símbolo de Epifanio (siglo IV) [43]; el Símbolo de I Constantinopla (siglo IV) [44]; el Símbolo *Quicumque* (siglo IV-VI?) [45]; la *Fides Damasi* (siglo V) [46]; el Símbolo del Concilio I de Toledo (siglo V) [47]; el Símbolo del Concilio I de Braga (siglo VI) [48]; el Símbolo del Concilio XI de Toledo (siglo VII) [49]; la Profesión de fe de León IX (siglo XI) [50]; la Profesión de fe prescrita por Inocencio III a los valdenses (siglo XIII) [51]; la Profesión de fe del Concilio IV de Letrán (siglo XIII) [52]; la Profesión de fe de Miguel Paleólogo en el Concilio II de Lyon (siglo XIII) [53]; la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII (siglo XIV) [54]; la Profesión de fe de Pablo VI (n. 28) (1968). Se trata, pues, de un verdadero dogma de fe.

42. Cfr. DH 10; 13; 14; etc.
43. Cfr. DH 42-45.
44. Cfr. DH 150.
45. Cfr. DH 75-76.
46. Cfr. DH 71-72.
47. Cfr. DH 188-208.
48. Cfr. DH 451-464.
49. Cfr. DH 525-541.
50. Cfr. DH 680-686.
51. Cfr. DH 790-797.
52. Cfr. DH 800-802.
53. Cfr. DH 851-861.
54. Cfr. DH 1000-1002.

Las diversas expresiones de la fe eclesial formulan algunas precisiones, que resumimos a continuación:

— Se sitúa el momento de la resurrección, con fórmulas sinónimas, en el día de la parusía[55].

— La resurrección futura se presenta como universal[56].

— La resurrección afecta al hombre entero: resucitarán «los muertos» (Símbolo de Epifanio, Símbolo de I Constantinopla; Concilio XI de Toledo); «los hombres con sus cuerpos» (Símbolo *Quicumque*; Profesión de fe de Miguel Paleólogo en el Concilio II de Lyon). Para ello tendrá lugar una reconstitución del elemento perecedero del hombre: en la mayoría de las fórmulas se emplea el término «carne» (Símbolo Apostólico; *Fides Damasi*; Símbolo del Concilio I de Toledo; Símbolo del Concilio I de Braga; Símbolo del Concilio XI de Toledo; la Profesión de fe de León IX; la Profesión de fe prescrita por Inocencio III a los valdenses).

— Como resultado, se dará cierta identidad entre el cuerpo glorioso y el cuerpo del individuo que actualmente vive en la tierra. Las fórmulas para expresar esa identidad corporal se hacen eco de ideas patrísticas: resucitaremos «en esta carne en la que ahora vivimos» (*Fides Damasi*); «en esta carne en que vivimos, subsistimos y nos movemos y no en una carne aérea o de cualquier otro tipo» (Concilio XI de Toledo); «la misma carne que ahora llevo» (Profesión de fe de León IX); «esta carne que llevamos, y no de otra» (Profesión de fe prescrita por Inocencio III a los valdenses); «con sus propios cuerpos que ahora tienen» (Concilio IV de Letrán). Las expresiones son gráficas y fuertes: sirven para que no quepa duda de la distancia entre la fe cristiana y la teoría de metempsícosis (que defendían los neoplatónicos de los primeros siglos cristianos, y los cátaros y albigenses del siglo XII). Sin embargo, ello no restringe el significado unívocamente a la idea fisicista (= recuperación de todas las partículas que integraban el cuerpo mortal). Las profesiones de fe se limitan a asegurar que cada persona reconocerá como «el suyo propio» el cuerpo con el que resucita, sin que eso implique necesariamente identidad total de la materia que componía el cuerpo mortal.

— A la idea de identidad del cuerpo glorioso con el cuerpo terrenal se añade un importante matiz. Siguiendo el patrón de toda resurrección

55. A su venida (Símbolo *Quicumque*), en el último día (*Fides Damasi*), en el día del juicio (Profesión de fe de Miguel Paleólogo en el Concilio II de Lyon).

56. Resucitarán todos los hombres (Símbolo *Quicumque*; Profesión de fe de Miguel Paleólogo en el Concilio II de Lyon); todos (Concilio IV Letrán); todos los muertos (Concilio XI de Toledo). Parece más exacta esta última expresión, que excluye a los que estén vivos en el momento de la parusía (también habría que excluir a la Virgen, para la cual la glorificación en cuerpo y alma ya ha ocurrido. Cfr. DH 3902-3903).

–Cristo–, el cuerpo resucitado del bienaventurado tendrá carácter glorioso: será apto para permitir al hombre «alcanzar... la vida eterna» (*Fides Damasi*) y compartir la «gloria eterna con Cristo» (Concilio IV de Letrán).

— Por tanto: las expresiones de fe hablan de una relación íntima entre el cuerpo mortal y el cuerpo glorioso, así como de una transformación. Estos dos rasgos, juntos, dan una idea más completa de la noción cristiana de resurrección.

— La resurrección implica, además, una comunión del hombre con Cristo/Dios. De nuevo, nos encontramos con la dimensión salvífica: «hemos de ser resucitados por Él [Cristo]... hemos de alcanzar por Él... la vida eterna» (*Fides Damasi*); «el modelo de esta santa resurrección, el mismo Señor y salvador nuestro» (Símbolo del Concilio XI de Toledo); la gloria eterna será «con Cristo» (Concilio IV de Letrán); la «visión y fruición de la divina esencia» de que gozan los santos difuntos en su alma «continuará hasta la eternidad» a partir de la resurrección y el juicio (Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII).

De la época contemporánea, dos documentos eclesiales –la Constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II y el *Catecismo de la Iglesia Católica*– ofrecen una buena síntesis de la doctrina de la resurrección de los muertos, y añaden acentos interesantes. Sobre todo, *sitúan este misterio dentro del cuadro global de la historia de salvación, y de la comunión entre Dios y los hombres*. En vez de detenerse en la resurrección en sí misma, se preocupan por mostrar cómo el misterio relaciona al hombre más profundamente con Cristo/Dios.

Veamos primero la Constitución dogmática *Lumen gentium*. En el n. 48 se pueden observar dos rasgos:

— No se considera la resurrección de los muertos como misterio aislado, sino como parte integrante de un cuadro grandioso: histórico-ecónomico (la historia se encamina hacia «el tiempo de la restauración de todas las cosas»), cósmico (el universo entero está destinado a ser «perfectamente renovado»), eclesial/comunitario (la Iglesia por la cual nos hallamos «en Cristo Jesús» está llamada a su «plena perfección»), y cristológico-pneumatológico (Cristo «atrae hacia sí» a los hombres; les envía su «Espíritu vivificador» para constituirlos en «su Cuerpo», para «unirlos a Sí más estrechamente», «hacerlos partícipes de su vida gloriosa» e «hijos de Dios» ya en el tiempo actual. Este dinamismo desembocará en la manifestación gloriosa de Cristo, junto con los que están con Él, «semejantes a Dios»: al fin del mundo «saldrán los que obraron el bien, para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación»; Jesús «transfigurará» el «pobre cuerpo» de cada justo en «cuerpo glorioso semejante al suyo»).

— Por consiguiente, la transfiguración de la naturaleza humana se entiende como inseparablemente unida al misterio de compenetración de las personas divinas con las criaturas humanas. En otras palabras: la resurrección queda enmarcada en el misterio de la comunión de los hombres con la Trinidad.

Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) agrupa en una exposición sintética y ordenada los elementos de la creencia en la resurrección. Prescindiendo de las afirmaciones que se hacen eco de anteriores formulaciones eclesiales, nos interesa subrayar aquí que el *Catecismo* ofrece una perspectiva de la resurrección desde el lado divino, es decir, como un misterio de comunicación de vida, que fluye de la Trinidad a las criaturas. Más concretamente, afirma:

— la raíz teológica de la resurrección: la resurrección de los muertos al fin de los tiempos representa la culminación de la «acción creadora, salvadora y santificadora» de Dios (n. 988). (La plenitud final del hombre se presenta, al igual que en *Lumen gentium* 48, como inserta en el misterio de la economía de salvación);

— la resurrección posee un carácter estrictamente misterioso, porque está basada en una acción sobrenatural divina: el «“cómo” sobrepasa nuestra imaginación y nuestro entendimiento» (n. 1000);

— hay un carácter trinitario intrínseco al misterio: la resurrección será obra de la Santísima Trinidad, al igual que la resurrección de Jesús: Dios Padre nos resucitará con Jesús por el Espíritu (nn. 989, 1004). Más concretamente, los nn. 994-995 y 1002-1004 hablan de los papeles específicos de Cristo y su Espíritu: «Nosotros resucitaremos como Él [Cristo], con Él, por Él» (n. 995). La resurrección culmina el misterio de «participación en la muerte y en la resurrección de Cristo», de «pertenencia al cuerpo de Cristo», en definitiva, de «ser “en Cristo”» (nn. 1002-1004), que comienza en la vida terrena con la efusión del Espíritu en el bautismo y es alimentada por la Eucaristía (n. 1002).

Así la vida transfigurada, gloriosa e incorruptible de que goza finalmente el hombre, la vida en plenitud, aparece de nuevo como consecuencia y reflejo de un misterio mayor: la inserción del hombre en Cristo, gracias al Espíritu, por el beneplácito del Padre. Volvemos al núcleo: relaciones personales de la criatura con la Trinidad, que redundan hasta la corporeidad material del hombre. El resucitar deriva del vivir en Cristo, como hijos amados por el Padre y habitados por el Espíritu. La plenitud humana descansa, entonces, sobre la comunión con la Trinidad o, si se quiere, en la autodonación de Dios mismo a las criaturas.

4. Reflexión teológica: la resurrección como participación en la Pascua del Señor

Se pueden distinguir dos derroteros por los cuales han discurrido tanto la reflexión teológica como las exposiciones magisteriales sobre la resurrección, a lo largo de la historia: (1) explicación del «cómo» de la resurrección; y (2) reflexión sobre su significado cristológico y salvífico.

Hagamos balance ahora de estas dos líneas.

a) *El «cómo» de la resurrección: en defensa de la continuidad personal*

La primera cuestión (acerca del modo de la resurrección) ha acaparado de hecho los esfuerzos intelectuales de los cristianos a lo largo de los siglos. Se ha discutido mucho acerca de cómo puede Dios reconstituir a la persona humana en todas sus dimensiones vitales, al término de la historia. Hay acuerdo unánime en lo fundamental: que *se mantendrá la identidad* de la persona que ha vivido en la tierra, a la vez que se producirá una *transformación* acorde con las condiciones nuevas del mundo escatológico. En cambio, la manera de concebir la identidad personal varía. Las exposiciones oscilan entre dos polos: algunas –p. ej. las de Orígenes y San Gregorio de Nisa– ponen el acento en el *alma* que pervive (y sirve de sustrato ontológico para la reconstrucción del cuerpo), mientras que otras –p. ej. las de San Justino y Atenágoras– subrayan más la identidad entre el *cuerpo* de la vida terrenal y el *cuerpo* que resurge en el último día.

Ambos modos de enfocar la cuestión tienen ventajas y desventajas. El primero concuerda con los datos revelados acerca de la pervivencia de un elemento personal después de la muerte[57], pero no parece incorporar cabalmente la intuición cristiana de una relación honda entre el cuerpo material que uno tiene *hoy*, y el cuerpo que uno tendrá cuando resucite (piénsese, p. ej., en la secular tradición de venerar las reliquias de santos). El segundo enfoque tiene más en cuenta este último aspecto, pero a su vez parece no dar suficiente importancia al papel del alma, en cuanto forma sustancial del cuerpo[58], en la reconstitución de la persona.

Parece que la explicación correcta tendría que guardar un equilibrio entre estos dos polos (recuérdense los intentos, p. ej., de San Gre-

57. Cfr. los capítulos XI y XII.
58. Cfr. Concilio de Vienne (DH 902) y *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 365.

gorio de Nisa y de Santo Tomás de Aquino): por una parte, reconocer que la pervivencia de un núcleo espiritual tiene un papel crucial en la resurrección del sujeto humano; y por otra, mantener que el cuerpo actual es el sustrato del misterio del cuerpo resurreccional.

Llegados a este punto, es preciso reconocer que nos hallamos en terreno oscuro, donde es preciso mantener cierto comedimiento. Es cierto que la revelación nos proporciona datos preciosos acerca de la resurrección de los muertos; pero no nos permite dilucidar totalmente el «mecanismo» del misterio. Especular más sobre la cuestión, en busca de respuestas completas, se aproxima bastante a hacer una «física» de las postrimerías, una elucubración poco útil, contra la que ya advirtió Y. M. Congar [59]. Y lo que es más importante: centrarse en este aspecto significaría correr el riesgo de olvidar otra dimensión de la resurrección, más decisiva todavía. Porque el «cómo» de la resurrección y las características del hombre resucitado tienen importancia relativa; *es la afirmación de que el hombre será plenamente insertado en Cristo glorioso* –es decir, salvado por asimilación cristológica– *lo que interesa a la teología en sentido absoluto*. Debemos contemplar la resurrección como parte integral del misterio de salvación, es decir, en cuanto *dimensión de la plena comunión con Cristo (y con la Trinidad)*. Para lograr esto, tenemos que fijarnos especialmente en su dimensión relacional.

b) *Dimensiones cristológica y trinitaria de la resurrección*

Afirma M. Schmaus: «La resurrección de los hombres es el desarrollo máximo de la unión del hombre con Cristo. Precisamente en esto se muestra la escatología como Cristología consumada» [60]. En efecto: el Verbo encarnado no sólo asume una naturaleza humana concreta, sino que une a sí la naturaleza humana en cuanto tal –en cuanto realidad que se perpetúa en la historia, encarnada en sujetos múltiples; y en cuanto cima del cosmos material–. Cristo incorpora la realidad humana –y por concomitancia, la realidad cósmica– a su propia persona, y las arrastra consigo en una historia que pasa por la *kénosis* y acaba en la gloria. Cristo comparte al máximo –hasta la muerte– la condición humana, para después participar plenamente a los hombres su *energeia* vivificante. La resurrección en el día final es sencillamente el difundirse de esta *energeia* divina y divinizadora, mas allá de la natu-

59. Cfr. «Bulletin de théologie dogmatique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949) 463.
60. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, p. 216.

raleza humana concreta asumida por el Hijo, hasta la naturaleza humana en su totalidad. De la Cabeza, al Cuerpo del Cristo Total.

Esta conexión con la persona y la biografía de Jesús es obra especialísima del Espíritu que Él comparte con los hombres, comenzando por el bautismo y culminando en la resurrección universal. La Tercera Persona es quien transforma nuestras personas, cristificándolas o identificándolas mistéricamente con la persona del Hijo. Es lógico que el Paráclito ejerza ese papel, siendo como es vínculo sustancial entre Padre e Hijo: realiza la tarea de convertirnos en hijos adoptivos, identificados con Cristo, a base de sumergirnos en el reflujo de Amor entre Padre e Hijo.

En la resurrección final, el Espíritu obrará en nosotros, como miembros de Cristo, lo mismo que obró en Jesús el día de su resurrección: vivificará nuestra carne mortal y la convertirá en gloriosa e imperecedera. De este modo nos hará plenamente *ipse Christus*, partícipes plenos de su gloria, de su sentarse a la derecha del Padre y situarse cara a cara con Él.

En el espejo de la doctrina de la resurrección, el hombre puede apreciar la forma definitiva a la que está abocada su existencia: un vivir-en-Cristo, un identificarse misteriosamente con el Hijo, un permanecer unido a Él como un cuerpo a la cabeza. Pero este vivir-en-Cristo es un misterio dinámico: arranca del momento bautismal y se torna más intenso en la medida en que el individuo se identifica libre y progresivamente con la persona y vida del Señor. No se trata de un mero copiar la vida de Jesús, como si éste fuera un modelo exterior: la persona del Señor no es causa ejemplar tan sólo en sentido extrínseco. Tampoco se trata de que Cristo nos resucite desde fuera, como causa eficiente exterior a nosotros.

Se trata de mucho más: de hacerse, gracias al Espíritu, parte auténtica de Cristo; injertarse en el Señor, e insertarse en su misma y única Pascua. El Reino en su último estadio consiste en la formación de un misterio interpersonal (identificación mistérica entre la Persona del Hijo y las personas humanas), que permite a cada hombre vivir en la totalidad de su ser –material-espiritual– la muerte/resurrección del Señor.

Los hombres se insertan, podríamos decir, en un único y mismo misterio de resurrección, que afecta primero a la Cabeza y finalmente se hace extensiva al Cuerpo. La humanidad resucitará en el último día no independientemente de Cristo, sino como colectividad que compone el Cristo Total en la gloria.

c) *Implicaciones existenciales de la resurrección*

Creación, encarnación y resurrección son tres misterios de la *historia salutis* que constituyen una revelación progresiva sobre el proyecto divino que es el hombre. Muestran que el plan de Dios contempla una criatura bidimensional, de naturaleza dual. El Amor-que-crea quiere ambas dimensiones del hombre, espiritual y material. Asigna valor a la corporeidad, en la que se expresa la persona, al igual que al alma.

El hombre debe asumir este proyecto divino, amándose a sí mismo como realidad compuesta, sin caer en el desprecio platónico del cuerpo ni tampoco en el descuido materialista del espíritu. Ha de ser consciente de que su actividad es psicosomática, involucrando tanto lo físico como lo espiritual en el drama de elección de destino; y, por ende, ha de velar tanto sobre la actividad de su voluntad y mente, como sobre sus sentidos, afectos y pasiones. En otras palabras: tiene que empeñar toda su persona en el esfuerzo por vivir una filial entrega a Dios Padre, al igual que Jesucristo.

La resurrección en el día final no hará sino dar forma definitiva a esta existencia humana bidimensional. En ese día, el poder divino transfigurará hasta el último rincón –hasta la parte más caduca, la material– de la ontología humana. Dios dará consistencia eterna hasta la dimensión más frágil de la criatura que es el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Para la parte bíblica:

COENEN, L., «Resurrección», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1994 (3.ª ed.), pp. 88-96.

KREMER, J., «Anástasis», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1996, cols. 260-275.

MARTIN-ACHARD, R. y NICKLESBURG, W.E., «Resurrection», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, pp. 680-691.

NELIS, J.T. y LACOCQUE, A., «Resurrección», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1321-1325.

Para la historia del dogma:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

FLOROVSKY, G., «Eschatology in the Patristic Age: An Introduction», en K. ALAND y F.L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

O'CALLAGHAN, P., «La fórmula "resurrección de la carne" y su significado para la moral cristiana», *Scripta Theologica* 21 (1989) 777-803.

POZO, C., «La resurrección de los muertos», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 351-368.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la reflexión teológica:

BORDONI, M. y CIOLA, N., «La parusia come evento antropologico: la risurrezione dei morti», en *Gesù nostra speranza*, Bologna 1988, pp. 239-246.

POZO, C., «La resurrección de los muertos», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 368-377.

—, «Resurrección futura en la parusía», en *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 53-69.

CAPÍTULO VI

LOS NUEVOS CIELOS Y TIERRA

«Al final de los tiempos el Reino de Dios llegará a su plenitud. Entonces, los justos reinarán con Cristo para siempre, glorificados en cuerpo y alma, y el mismo universo material será transformado» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1060). Es creencia firme de los cristianos que la «dinámica de aproximación de Dios» que impregna toda la historia salvífica llegará finalmente a afectar no sólo a los hombres, sino a su *entorno cósmico*. Éste será purificado, renovado, transfigurado por la presencia cabal de Dios. Cuando brille la soberanía divina en todos los rincones del universo, será una realidad lo que decía San Pablo: Dios, «todo en todos» (1 Co 15, 28).

Este punto de fe apunta a la profunda *solidaridad* entre criaturas humanas y criaturas inferiores: las dos partes constituyen, en el fondo, una unidad, de modo que el hombre no existe sin un entorno cósmico, y el universo material tiene en el hombre su punto más sublime de contacto con Dios. En último análisis, es una unidad global la que será salvada, elevada, transformada por Dios.

En la sección escriturística de este capítulo, veremos que esta idea de la solidaridad entre el hombre y el mundo aparece constantemente en la descripción bíblica de la historia de salvación. El hombre «arrastra» al cosmos consigo en los vaivenes de sus relaciones con Dios, de forma que el mundo material participa tanto del distanciamiento humano de Dios por el pecado, como de la recuperación de la humanidad obrada por Cristo. Dentro de esta lógica solidaria cabe esperar que el mundo experimente una transformación final, que corra paralela a la glorificación escatológica de los seres humanos.

El examen de los documentos de la antigüedad cristiana permitirá apreciar cómo los cristianos de los primeros siglos prosiguieron en la línea bíblica, aportando razones de conveniencia para que los hombres

resucitados tengan un «hogar» cósmico adecuado a su condición gloriosa. Con un importante matiz: siguiendo la doctrina creacional de la bondad originaria del mundo, los pensadores cristianos desarrollan una concepción de «nuevos cielos y tierra» que mantiene una relación de continuidad/discontinuidad con el mundo actual. Esperan un universo escatológico que será el resultado no de una acción divina aniquiladora, sino purificadora y transfiguradora.

A partir de estos datos, se puede meditar el alcance absolutamente universal de la aproximación de Dios a la creación. La presencia y la fuerza divinas, que en su momento ya brillaron en la persona del Resucitado, glorificarán entonces a los demás miembros del «cuerpo de Cristo», y de modo análogo transfigurarán el entorno cósmico. Dios será realmente «todo en todos».

1. El cosmos, parte de la *historia salutis*

a) *Solidaridad entre el hombre y la creación en el Antiguo Testamento*

La esperanza veterotestamentaria de una nueva creación nace en un contexto doctrinal más amplio: la creencia en la solidaridad del hombre con el resto de la creación.

Un reflejo de esta firme creencia puede verse en la narración de la historia sagrada que hace el Pentateuco. En el relato yahvista de la creación (cfr. Gn 2, 4b-25) se afirma que Dios formó al hombre (*'adam*) del polvo del suelo (*'adamah*); así, el ser humano aparece como obra especialísima del creador (plasmado por la acción divina), a la vez que perteneciente a la tierra: sacado de ella. Obra de Dios, a la vez que nacido del mundo y situado en él; introducido en el mundo, por decirlo así, no desde el exterior sino desde el interior. Y recibe ya, desde el inicio, una misión que le vincula estrechamente con la tierra: es puesto por Yahveh en el jardín para que lo cultive y cuide (cfr. Gn 2, 15). Con estilo diferente pero con un mensaje análogo, el relato sacerdotal (cfr. Gn 1, 1-2, 4a) coloca el origen del hombre dentro de la serie de los siete días de la creación. Ciertamente, la criatura humana se sitúa por encima de las demás criaturas –aparece al final, como culminación de la serie creadora, y como fruto de una deliberación divina, y sólo a él se aplica la expresión imagen de Dios–; sin embargo, recibe el mandato de «dominar» la tierra, que ratifica su relación nativa con el cosmos circundante.

En la historia posterior narrada por la Biblia, permanecen vinculadas la suerte del cosmos y la de la humanidad; el mundo participa

de las vicisitudes de los hombres, hasta tal punto que los misterios de creación, pecado y salvación llegan a constituir una única historia. En el relato de la caída de los primeros hombres (cfr. Gn 3), se dice que el pecado contamina la tierra y la convierte en objeto de la maldición de Dios[1]. La relación con la tierra, el dominio que el hombre está llamado a ejercer sobre la creación, se hacen costosos (cfr. Gn 3, 17-20). Más adelante, en el relato del diluvio (cfr. Gn 8, 21-22; 9, 9-13), se cuenta cómo la nueva alianza que establece Yahveh con Noé y la nueva humanidad afecta también el universo material. Vuelve a posarse sobre la tierra la bendición divina. Así, el poder salvador de Dios se describe como alcanzando la totalidad de la realidad creada.

Los profetas se mueven dentro de esta «lógica cósmica», que vincula estrechamente hombre y cosmos. Con frecuencia, en sus oráculos (cfr. Am 9, 13; Ez 36, 1-15; Is 11, 6-9; 30, 23-26; 35, 1-2. 6-7) hablan no sólo de la futura salvación de los hombres, sino también de la repristinación de su morada. Dibujan no sólo una humanidad renovada, sino también una tierra transformada por las bendiciones divinas. Esta línea halla su formulación elocuente y culminante en la tercera parte del libro de Isaías (65, 17-21; 66, 22), donde se habla de una *nueva creación*: «He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva».

b) *Regeneración del mundo en Cristo*

La expectación de salvación escatológica, que incluye una renovación cósmica, prosigue el Nuevo Testamento, formulándose de varias maneras:

— en Mt 19, 28 (en la promesa de Jesús a sus discípulos de asociarles a su victoria en el último día), como *palingenesia* (= regeneración o renovación)[2];

— en Hch 3, 21 (cuando se alude al retorno del Mesías para juzgar a los hombres), como *apokatástasis* (= restauración)[3];

— en 2 P 3, 13 y Ap 21, 1 (cuando se refiere al último día), como *ouranoí kainoí kai ge kainé* (= nuevos cielos y nueva tierra, equivalente a la frase veterotestamentaria).

Hay, pues, una clara continuidad con la expectación veterotestamentaria de una renovación del cosmos en el día final. A la vez, un matiz nuevo: la transfiguración del universo se vincula específicamente al

1. «Maldito sea el suelo por tu causa» (Gn 3, 17-18).
2. «En la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel».
3. «Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal».

retorno glorioso de Jesucristo. En esta referencia crística hay una indicación importante sobre el núcleo del misterio.

San Pablo lo explica con más detenimiento, al situar a Cristo en el centro mismo de los misterios de creación y de salvación. Como Verbo o Hijo, es quien media en el acto primordial creador[4]; por consiguiente, es también Él quien media en el drama de salvación, hasta su culminación: recapitula todas las cosas (cfr. Ef 1, 10; Col 1, 16) en el cielo y en la tierra; como cabeza[5] transfunde el poder divino transformador a los hombres y al resto de la creación. Así pues, transfiguración del universo y segunda venida del Señor no están conectadas por pura coincidencia temporal; más bien la *palingenesia* significa la extensión última del poder triunfante de Dios que pasa a través de Cristo, la completa llegada de la *dynamis* divina al conjunto cósmico ligado a la Persona del Salvador. La renovación del cosmos forma parte del dinamismo de *anakephalaiosis* o recapitulación de lo creado en Cristo.

Rm 8, 19-23 expresa este misterio de transformación simultánea de la humanidad y del universo de manera particularmente clara:

> «La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo».

San Pablo vincula aquí estrechamente la liberación del cosmos a la salvación de la humanidad, siguiendo la lógica de solidaridad humana y cósmica. La liberación final de los hombres del pecado y de la corrupción, y la plenitud de su condición como hijos de Dios, es coextensiva con la liberación y glorificación de su entorno cósmico, cuyo ser creatural alcanza entonces plenitud. Tenemos aquí un cuadro que es el reverso del de la caída narrada por Gn 3: el hombre renovado en Cristo, en vez de arrastrar al cosmos consigo en su pecado, lo levanta ahora consigo hacia la gloria. El universo se hace partícipe, a su nivel, de la transfiguración del ser humano en Cristo.

San Pablo asegura, además, que la regeneración del mundo comienza ya de alguna manera en la historia, en la divinización operada

4. Cfr. 1 Co 8, 6; Col 1, 16-17; Hb 1, 2.
5. Y también primogénito de la creación (cfr. Col 1, 15-18; 2, 10.19; Ef 4, 15).
6. De hecho, el Nuevo Testamento recurre con frecuencia al uso de expresiones como regeneración, nuevo nacimiento, nacimiento de lo alto, para referirse al bautismo: cfr. 1 P 1, 3.23; Jn 1, 13; 3, 3.7; 1 Jn 5, 1; St 1, 18.

en el hombre por la regeneración bautismal (cfr. Ef 5, 26; Tt 3, 4-6)[6]. El sacramento que hace al sujeto humano participar de la resurrección de Cristo le convierte, al igual que Cristo, en primicia de la nueva creación: «el que está en Cristo, es una nueva creación» (2 Co 5, 17). Según esto, la vida del hombre queda transformada por la obra interior del Espíritu Santo –el mismo que aleteó sobre las aguas según la narración de Gn 1, 1– en el momento bautismal; así el sujeto bautizado queda constituido en signo viviente y semilla del mundo venidero. Marchando en la historia y ordenando santamente el mundo, lleva el universo consigo hacia la consumación preparada por Dios para toda la creación.

2. Continuidad/discontinuidad entre el mundo actual y el nuevo mundo en los Padres

La Tradición se hace eco de la doctrina de renovación universal, insistiendo en dos puntos principales[7]: (1) contra las corrientes espiritualistas, defiende la transfiguración de la creación material en vez de su aniquilación; (2) aporta razones de conveniencia para la adecuación del universo a la situación gloriosa del hombre y la presencia total de Dios al final de la historia.

a) *Transformación, no aniquilación*

Aunque los escritores cristianos de los primitivos tiempos dan algunas veces la impresión de una actitud despectiva hacia el mundo[8], expresando un anhelo por el pronto retorno del Señor, de hecho los cristianos se distancian pronta y claramente de las corrientes dualistas (docetas, gnósticos, etc.) que veían con ojos pesimistas la materia en general y el cuerpo humano en particular. La exposición que hace San Hilario es significativa: habla de cambio (*demutatio*), no creación (nueva) (*non affertur abolitio*), defendiendo la identidad sustancial de los cuerpos resucitados (cfr. *Tractatus in Psalmum 2*, 41). Más contundente todavía es San Jerónimo, replicando a los seguidores origenistas de Evagrio. Niega que la creación esté destinada a desaparecer totalmente. Lo que se llama «fin» del mundo significa, en realidad, «no la destrucción (de lo creado), sino la abolición de su bajeza anterior y el

7. Para una visión más amplia, cfr. B. Daley, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.
8. P. ej. : «Venga la gracia y pase este mundo... *Maranatha*» (*Didaché*, X, 6).

inicio de la gloria venidera» (*Commentarii in Isaiam*, XIV, 51, 6). Quedará, pues, el mundo, aunque sufrirá una purificación. «No veremos otro cielo, otra tierra, sino sólo los antiguos transformados en mejor» (*Comm. in Is.*, XVIII, 65, 17-18).

Esta visión de continuidad/discontinuidad descansa, en último análisis, sobre la fe en un único Dios, responsable tanto de la creación del mundo material como del mundo espiritual. En confrontación con la teoría gnóstica de dos deidades, una revelada en el Antiguo Testamento como dios de la ira y autor de la materia, otra revelada por el Nuevo Testamento como un dios de bondad y creador del mundo espiritual, la Tradición cristiana defiende una visión fuertemente unitaria del Creador y del universo creado.

b) *Un hogar apto para los resucitados*

En cuanto a las razones de conveniencia de la *palingenesia*, los escritores de la antigüedad cristiana citan, primero, la congruencia que pide el estado transfigurado del hombre. Tanto al final como en el inicio, lo humano no debe estar sin lo cósmico. Se requiere, para la perfecta bienaventuranza de los justos resucitados, un entorno adecuado. San Ireneo, p. ej., al tratar de los nuevos cielos y tierra en su exposición sobre la resurrección universal, juicio y retribución, dice que los impíos serán arrojados al fuego eterno de *Gehenna* como castigo justo, a la vez que un nuevo cielo y una nueva tierra acogerán a los justos como adecuada morada atemporal e incorruptible (cfr. *Adversus haereses*, V, 35, 2; 36,1). San Juan Crisóstomo formaliza aun más la razón antropológica de la *palingenesia*, al decir que el entero universo material será transformado junto al hombre a un estado incorruptible, «porque fue hecho [el universo] para mí» (*Homiliae in Romanos*, 14, 5).

En San Agustín hallamos expresada la misma idea: la purgación de elementos corruptibles del mundo será necesaria para producir un hábitat mejor adecuado al estado glorioso de los resucitados (cfr. *De civitate Dei*, XX, 16). El Obispo de Hipona cita una razón adicional del misterio de transformación escatológica que sufrirá el cosmos. No es sólo para que se adecúe al hombre, dice, sino también para que se adecúe a Dios, que al final será todo en todos. En el mundo escatológico, «dondequiera que dirijamos nuestra mirada vemos, con la mayor nitidez, a Dios presente y Señor de todo, hasta de los seres materiales, a través de los cuerpos que tenemos y a través de los cuerpos que vemos» (*De civ. Dei*, XXII, 29). He aquí una interesante razón teológica: el último estadio de la creación deberá reflejar la máxima presencia di-

vina. Sólo un mundo transfigurado podrá manifestar el fulgor de la presencia de Dios.

3. El Magisterio eclesial sobre los cielos nuevos y la tierra nueva

En los siglos anteriores a la época contemporánea, no encontramos prácticamente ningún documento magisterial que hable con detenimiento de los nuevos cielos y la nueva tierra. Es a partir del siglo XIX, especialmente en el siglo XX, cuando se formulan pronunciamientos explícitos y detallados acerca de este punto de la fe. La aparición de tales declaraciones magisteriales se debe, por una parte, al auge en los tiempos modernos de utopías mundanas –p. ej., el proyecto marxista– que proponen la meta de un paraíso terrenal como alternativa a la esperanza cristiana en un Reino escatológico. Frente a tales corrientes de pensamiento, la Iglesia se ve precisada a defender el carácter trascendente de su esperanza: el mundo nuevo, afirma, será fruto sobre todo de la actuación soberana de Dios, y no el logro exclusivo ni principal de esfuerzos humanos.

Por otra parte, la Iglesia del siglo XX se ve en la necesidad de responder a ciertas corrientes pesimistas y espiritualistas, que ponen en duda la relevancia salvífica de la actividad humana en un mundo y una historia afectados por el pecado. Se siente, a la vez, movida a incorporar aportaciones de una válida teología del mundo y del trabajo. En consecuencia, varios documentos magisteriales del siglo XX hablan de una cierta, si bien misteriosa, *continuidad* entre este mundo que están labrando los hombres con su trabajo, y el futuro mundo escatológico. La tesis aquí no es la de una invalidación o futura aniquilación del mundo presente, sino su futura purificación y transfiguración.

Una exposición más detallada del Magisterio eclesial acerca de los nuevos cielos y tierra, situado en su contexto histórico, puede encontrarse en el *Excursus* 4.

4. Reflexión teológica: la *palingenesia* como redención del cosmos

En esta sección nos detendremos en la profunda unidad que guarda el misterio de los nuevos cielos y tierra con la renovación humana en Cristo. Este enfoque dará una visión de la amplia extensión del reinado de Dios.

Dios, mundo y hombre son tres realidades que han sido de algún modo separadas por el pecado. El hombre, al romper su vinculación primigenia con su creador, tiende un abismo, no sólo entre su persona y Dios, sino –por ser el responsable del cosmos– entre el mundo y Dios. El universo material, creado para manifestar la perfección divina y que –según el plan originario divino– el hombre debía desarrollar para gloria de Dios, queda afectado –contaminado– por el pecado del hombre y deja de cumplir satisfactoriamente su función «revelatoria/sacramental». Ello en gran parte porque el hombre, llamado a ser sabio dueño de las criaturas inferiores, se comporta de manera tiránica con ellas. Las utiliza sin respetar su verdadera naturaleza y, por consiguiente, obra en ellas una alienación de su creador.

Es evidente que una parte de los desequilibrios de la naturaleza se enraízan en el comportamiento irresponsable, egoísta, o codicioso –en definitiva, pecaminoso– del hombre, a la hora de hacer uso de la naturaleza. La obra de redención restablece la unidad perdida entre Dios, el hombre y el resto de la criaturas, y la orienta decisivamente hacia su forma consumada, como unidad máxima entre Dios y la creación: Dios, todo en todos. Cristo, con su Cuerpo humano vivificado y glorificado por el Espíritu después de la Pascua, es el núcleo del mundo transfigurado. Él es la cabeza del «cuerpo total» destinado a resucitar gloriosamente, y también el primogénito del cosmos regenerado. El hombre renacido en las aguas bautismales representa la continuación de este misterio de Cristo, renovador del universo; el dominio santo que el cristiano ejerce sobre las realidades terrestres sirve no sólo para construir un orden temporal, sino también para preparar el Reino duradero. Las obras de los hombres regenerados constituyen una cierta preparación para los nuevos cielos y tierra (cfr. *Gaudium et spes*, 39).

En el *éschaton* hallará su consumación y forma completa el misterio de renovación –humana y cósmica– en Cristo: no sólo el hombre en todas sus dimensiones –espiritual, material, etc.– será transfigurado, sino que la misma acción divina que fluye de Cristo hacia su naturaleza humana, y hacia los humanos en general, alcanzará el entorno cósmico, convirtiéndolo en un hábitat adecuado para los santos glorificados. Con otras palabras: el estado final del hombre será un vivir en Cristo por obra del Espíritu, y el estado final del cosmos será participar –por resonancia– del poder transfigurador que fluye de la persona del Hijo a los hombres. El resultado final de este flujo transformador será la perfecta armonía entre los resucitados y su entorno cósmico: este último serviría como digna morada de los santos.

Puede decirse que, si para el hombre el destino escatológico consiste en ser hijo en Cristo y habitación del Espíritu Santo, el destino fi-

nal del universo es el de ser *morada* de la familia escatológica de Dios.

> En el *éschaton*, el universo alcanzará su suprema forma «sacramental», dejando atrás su dimensión «veladora» de la presencia divina. Retendrá sólo su función manifestativa: hará patente la presencia de Dios (todo en todos). Así el cosmos, al igual el que hombre resucitado, será finalmente un gran recordatorio o muestrario de la gloria divina: extensión de Cristo, sacramento primordial; lugar de presencia divina; casa de Dios; templo escatológico.

BIBLIOGRAFÍA

Para la parte bíblica:

GUHRT, J., «Palingenesia», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Salamanca 1993 (3.ª ed.), pp. 158-160.

GULLEY, N.R., «Regeneration», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, pp. 659-660.

MORALES, J., «Solidaridad de la creación con el destino humano», en J.M. CASCIARO ET AL. (dirs.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica. Actas del XIV Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 1996, pp. 271-286.

SCHMAUS, M., «Cielo nuevo y tierra nueva», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 292-310.

TRUMMER, P., «Palingenesia», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, cols. 691-693.

Para la parte patrística:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la reflexión teológica:

MORALES, J., «Solidaridad de la creación con el destino humano», en J.M. CASCIARO ET AL. (dirs.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica. Actas del XIV Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 1996, pp. 271-286.

SCHMAUS, M., «Cielo nuevo y tierra nueva», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 292-310.

CAPÍTULO VII

EL JUICIO UNIVERSAL

Profesamos en el Credo que Jesucristo «vendrá de nuevo… para juzgar a vivos y muertos». Con esto afirmamos que Dios toma en serio a sus criaturas libres y sopesa el valor moral de cada una, de modo que al final de la historia todos los hombres sin excepción quedarán nítidamente segregados en dos grupos fundamentales: los que están en comunión con Él, y los que están para siempre alejados de Él.

Nuestro estudio de la revelación bíblica se fijará especialmente en el carácter ambivalente que revisten las numerosas alusiones –veterotestamentarias y neotestamentarias– al juicio del último día. Por una parte, hay un *anhelo* por el momento en que Dios vendrá trayendo la plenitud de salvación; por otra, hay cierta actitud *temerosa*, enraizada en la conciencia del perfecto conocimiento que tiene Dios de lo bueno y lo malo que hay en cada hombre. Estamos, según esto, ante un Dios que viene a *salvar*, sin dejar de lado su carácter *discriminante*.

Veremos también cómo la Tradición profundiza en las dos vertientes de este misterio: (1) la teológica (en cuanto que el juicio significa la asignación por parte de Dios de una retribución perfecta a cada criatura); y (2) la antropológica (en cuanto que, como resultado final, deja en el universo humano una división nítida, entre bienaventurados y perdidos).

Los datos de la Biblia y de la Tradición apuntan a una manera de concebir el juicio final, como *corolario de la parusía*: la aproximación divina provoca necesariamente una decisión en las criaturas libres –de acogida o de rechazo–, de modo que el acercamiento definitivo de Dios dejará situados a todos los hombres (y ángeles) en la exacta situación soteriológica –cercanía o lejanía– que corresponde a cada uno.

1. El Juicio del último día en la Sagrada Escritura

a) *El juicio divino en el Antiguo Testamento*

(i) *Unión de los conceptos de soberano y juez*

Conviene situar la idea del juicio final en un marco más amplio de conceptos veterotestamentarios; concretamente, dentro de estas coordenadas:

— La concepción, en el ámbito del antiguo Medio Oriente, de la *unidad* en la persona del soberano de las funciones de *gobierno* y de *juicio*[1]. Esta visión unitaria (donde juzgar forma parte del ejercicio de dominio) lleva a que, en la medida en que se desarrolla la esperanza en el *Reino de Dios*, madure también la idea de un *Juicio final*.

— La concepción de un Dios que *no queda indiferente* ante la conducta moral de los hombres. Es ésta una de las ideas maestras del Antiguo Testamento, que lleva a incluir en la actividad divina, la discriminación entre el bien y el mal y la retribución[2].

En este suelo ideológico germina la asociación conceptual entre el Dios de Israel y el acto de juzgar.

> El verbo que se utiliza más habitualmente para expresar esta acción es *saphat*, y tiene un sentido variado: puede significar según el contexto decidir, juzgar, dominar, gobernar, vindicar, salvar. Tiene la connotación de ser una actividad ejercida por el soberano, quien aplicando la ley reivindica los derechos de los débiles, libera a los oprimidos, y pacifica al pueblo. Otros términos relacionados, pero menos frecuentemente usados en el Antiguo Testamento son: *din*, que significa juzgar, castigar, litigar o hacer justicia; y *rib*, que puede significar disputar, pleitear o querellarse según los casos.

1. Cfr. Am 2, 3; Os 7, 7; Ex 2, 14; 1 S 8, 20; 2 S 15, 4.6; Sb 3, 8.

2. Recuérdense las imágenes en la literatura profética: del pastor que *selecciona* su rebaño (cfr. Ez 34, 17-22); del agricultor que *aventa* la cosecha (cfr. Jr 15, 7; So 1, 2); del *horno* de fundición (cfr. Ez 22, 18-20). Recuérdese también la insistencia veterotestamentaria sobre la retribución: en la literatura *profética*, la advertencia de que Dios exterminará toda impiedad (p. ej. Is 2, 12-18; 13, 9; Jr 46, 10; So 1, 4-18); en la literatura *sapiencial*, la esperanza de recompensa del justo (cfr. p. ej. Pr 24, 12; Si 16, 12-14; Sal 62, 13); en el *Pentateuco*, los relatos de aniquilación/salvación que jalonan la historia humana (Gn 6, 5-7, 24: la destrucción con el diluvio de la raza humana pervertida, exceptuada la familia de Noé; Gn 11: la dispersión de los orgullosos constructores de Babel; Gn 19: la destrucción de las ciudades de Sodoma y Gomorra, salvándose Abraham y Lot).

(ii) *Hacia la noción de un juicio escatológico*

Como ya se ha dicho, la idea de un acto divino judicial está estrechamente asociada a la del ejercicio de soberanía por parte de Dios. La *expectación primitiva* del juicio –al igual que la de la parusía– parece que tuvo sabor terreno, nacionalista y optimista: se esperaba que Dios poderoso aplicara un castigo a naciones vecinas, particularmente las enemigas del pueblo elegido (cfr. Am 1, 3 - 2, 3; Is 13, 1-23, 18; Ez 25, 1-32, 32; 28, 26; Jr 46-49; So 1-3). Sin embargo, los *profetas* (ya a partir del siglo VIII a. C.) intentan matizar tal visión del juicio de Dios, advirtiendo al pueblo –confiado en su elección, infiel a la alianza– que Dios citará a su pueblo también delante de su tribunal (cfr. Am 2, 4-16; Os 1-3; 4, 1-5; Is 3, 13-15; Mi 6, 1-5; Jr 2, 9.35; Ez 20, 36; Ml 3, 5), y emitirá una sentencia condenatoria (cfr. Am 5, 18; Am 6, 8; Ez 5, 10.15; 11, 9; 16, 41). Añaden que Dios puede servirse de pueblos como de fuerzas naturales a modo de instrumentos de castigo (cfr. Jr 25, 9; 46-51; Is 10, 5; 13, 10). Aun con tales moniciones, los profetas incluyen una promesa de salvación: la ira de Dios tiene un fin saludable para el hombre: «Venid, pues, y disputemos –dice Yahveh–: Así fueren vuestros pecados como la grana, cual la nieve blanquearán. Y así fueren rojos como el carmesí, cual la lana quedarán» (Is 1, 18). El juicio traerá purificación al pueblo, y dejará un resto santo y fiel (cfr. Am 3, 12; 5, 15; 9, 8-10; Is 4, 2-3; 6, 13; 7, 3; 10, 19-21; 28; 5-6; 37, 4; 37, 31-32; Mi 4, 7; 5, 2; So 2, 7.9).

Al llegar sucesivas debacles nacionales –la ruina del reino del norte, la caída del reino del sur y la deportación babilónica–, el pueblo entiende que ha sido castigado por su infidelidad. Los *profetas del exilio*, aun cuando hablen de punición, añaden que es correctiva: Dios, cuando juzga, no sólo descubre el pecado y lo castiga, sino que lo hace con el fin de alejar a los hombres de sus pecados: «¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado –oráculo del Señor Yahveh– y no más bien en que se convierta de su conducta y viva?» (Ez 18, 23). Detrás de la severidad del castigo se esconden la gracia y misericordia de Dios.

Para subrayar que el juicio divino se ordena a la salud, los profetas recurren al símil del *fuego* (o también de la fragua o del crisol) (cfr. Jr 9, 6; Is 48, 10)[3]. La metáfora del fuego, que purifica o destruye lo impuro, resulta apta para evocar la actividad santa de Dios, que destierra el pecado y purifica lo impuro[4].

3. La imagen es utilizada ya en textos más antiguos, como Is 1, 25; 10, 17.

4. El carácter intrínsecamente segregador de la santidad divina –que se asemeja a un fuego que produce efectos variados en diversos materiales– halla expresión magistral en el Salmo 68, 2-4: «¡Álcese Dios, sus enemigos se dispersen, huyan ante su faz los que le odian! Cual se disipa el humo, los

La estructura del libro de *Ezequiel* es ilustrativa del esquema de punición y subsiguiente salvación. En él se pueden distinguir cuatro partes. Los primeros capítulos (4-24) recogen amenazas dirigidas al pueblo infiel, antes del asedio de las huestes babilónicas. Vienen después (caps. 25-32) oráculos contra las naciones enemigas de Israel, prometiéndoles un castigo. Los siguientes capítulos (33-39) contienen pronunciamientos proféticos dirigidos de nuevo al pueblo durante y después del asedio, ya con la promesa consoladora de un porvenir mejor después del castigo divino. Los últimos capítulos (40-48) completan el cuadro de promesa, vaticinando el futuro restablecimiento de la nación.

En el libro de *Jeremías* puede apreciarse un esquema parecido de castigo-recuperación. El profeta, testigo de la persistencia en el pecado y el olvido de Dios del pueblo (cfr. Jr 5, 23; 11, 10), declara que tanta infidelidad trae necesariamente el castigo y la desgracia (cfr. 5, 19; 16, 11-13; 30,12-15). Sin embargo, la última palabra de Dios sobre el pueblo no es la destrucción sino la restauración: en la sección que se llama Libro de la Consolación (Jr 30, 1 - 33, 26) se afirma que cuando los hombres se arrepienten, Dios se apiada de ellos y los salva. El Señor reconducirá al pueblo compungido a su tierra, y lo protegerá. Establecerá con él una nueva alianza, interior y eterna, que impedirá futuras rebeldías y castigos.

Los escritos proféticos *después del exilio* subrayan fuertemente la discontinuidad entre mundo presente y eón futuro: sus oráculos incluyen descripciones catastróficas del Día de Yahveh (cfr. Ml 3, 23; Za 14, 1; Is 24). No es un cuadro de puro terror, sin embargo, ya que incluye una promesa de renovación.

La sección apocalíptica del libro de *Isaías* (Is 24-27) vaticina que, tras la sacudida del cosmos producida por la venida del Señor, llegarán la victoria de Dios y un banquete mesiánico para los justos; y comenzará la era de salvación definitiva. De modo análogo, *Zacarías* (Za 12, 1-14, 21) profetiza la futura *renovación* y esplendor de Jerusalén, y la conversión completa del pueblo a Dios (12, 10-13, 9); por su parte *Joel* habla de la futura *restauración* de Sión y abundancia de bienes (Jl 4, 18-21), acompañada por una efusión del espíritu de Dios sobre el pueblo (3, 1-2).

El libro de *Daniel*, redactado hacia el final de la época veterotestamentaria, ofrece datos de especial interés sobre el juicio final. El cap. 7 narra la visión apocalíptica del «Anciano», que se sienta en su trono celeste rodeado de gloria y de ángeles (vv. 9-10). En su presencia se abren los libros (v. 10: simboliza que Dios, cuando pronuncia sentencia, tiene presentes todas las obras de los hombres). Se acerca «uno

disipas; como la cera se derrite al fuego, perecen los impíos ante Dios. Mas los justos se alegran y exultan ante la faz de Dios, y saltan de alegría».

como Hijo del hombre» y acepta el imperio universal (v. 13), y reciben su condena los imperios hostiles al dominio divino. De esta manera queda instalado el reinado eterno del Altísimo y sus santos (v. 27)[5]. En Daniel se destaca el carácter universal y definitivo del juicio[6]. El protagonista es Dios (acompañado por el misterioso Hijo del hombre), que viene, triunfa, juzga, y retribuye a los pueblos.

Podemos concluir diciendo que en el Antiguo Testamento hay una actitud ambivalente ante la perspectiva del juicio final. Hay temor, a la vez que anhelo. Temor, por una parte, porque existe la convicción de que Dios no deja impune el pecado; y deseo, por otra, porque las experiencias del pueblo en relación con Yahveh –incluidas las experiencias dolorosas de la historia– enseñan a creer que toda intervención divina tiene una pretensión salvífica de fondo.

b) *Cristo Juez en el Nuevo Testamento*

En los *Sinópticos* el anuncio del *krima* (juicio)/*krino* (juzgar) venidero aparece como parte importante del mensaje del Señor y, antes que él, de Juan el Bautista. Juan prepara al pueblo recordándole con fuerza sobre el juicio de Dios (cfr. Mt 3, 7-12; Lc 3, 7-18). En la línea de los profetas del Antiguo Testamento, anuncia como inminente la ira de Dios, que lanzará a los pecadores al fuego inextinguible, y que sólo se podrá aplacar por la conversión en el tiempo presente. Por su parte, Jesús:

— Vincula estrechamente el juicio con el Reino: en sus discursos, deja claro que el establecimiento glorioso del Reino coincide con el momento en que un acto divino instaura la perfecta justicia (cfr. Mt 13, 30; 25, 31-46), recompensando a todos los hombres que hayan existido (cfr. Mt 10, 15; 11, 24; 12, 41).

— Describe este juicio escatológico como teniendo dos posibles resultados, diametralmente opuestos[7].

— Se sitúa Él en el centro del misterio (una novedad con respecto al Antiguo Testamento). Ciertamente, en ocasiones habla de su Padre

5. Dentro de este contexto de soberanía se sitúa Dn 12, 2 donde se afirma que los hombres recibirán recompensas diversas en el día de la resurrección: algunos, la gloria y otros, el oprobio.

6. Lo mismo sucede en los escritos apócrifos de carácter apocalíptico de la época: cfr. Henoc etiópico 16, 1; 19, 1; 90, 20-27; 91, 15; 4 Esd 7, 31-35.51-58.69-74.

7. Las parábolas sobre el Reino así como el discurso escatológico están repletos de símiles de «separación», tomadas del mundo pastoral (separación de ovejas y cabras); del mundo agrícola (separación del trigo y la cizaña); del mundo de la pesca (selección de los peces capturados por la red barredera); de la experiencia vital (distinción entre el gozo y el llanto); de la experiencia local (asignación a la derecha e izquierda); etc.

como el Juez (cfr. Mt 6, 4.6.18; 10, 28; 18, 35; Lc 12, 5; 18, 7-8); sin embargo, con frecuencia atribuye a sí mismo el acto de juzgar. Jesús se presenta sin ambages como el Hijo del hombre de la profecía de Daniel, que juzgará a todos los hombres en el Último Día (cfr. Mt 7, 22-23; 13, 41-43; 16, 27; 25, 31-46).

Estas ideas se hallan concentradas en uno de los cuadros más memorables que ha dejado Jesús: la escenificación del Juicio Final, consignada en *Mt 25, 31-46 y par*. De este cuadro grandioso se pueden extraer las siguientes enseñanzas básicas: (1) la humanidad entera quedará separada en dos grupos –los unidos a Cristo y los que no– al término de la historia; (2) la pertenencia de cada hombre a un grupo u otro guardará correspondencia con sus obras –buenas o malas– hechas en vida (especialmente las referentes a la caridad); (3) el Hijo del hombre presidirá el misterio: pronunciará cómo las acciones de cada uno –sobre todo, en lo referente al mandamiento de caridad– han definido su situación soteriológica.

Estos mismos elementos pueden apreciarse en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. Se nota especialmente el cristocentrismo: los Apóstoles predican al Señor como protagonista del juicio del último día, porque Dios mismo le ha puesto como juez del fin de los tiempos (cfr. Hch 10, 42-43); y porque la conversión y la fe en Jesús es el camino para escapar a la sentencia condenatoria (cfr. Hch 2, 38-41; 3, 19-21).

El *cristocentrismo* es también notable en las *cartas paulinas*. Tanto es así, que en las epístolas de San Pablo el Día de Yahveh, el día del juicio del Antiguo Testamento, se transmuta terminológicamente en el «día del Señor» (= Jesús) (cfr. 1 Co 1, 8; 5, 5; 2 Coro 1, 14; 1 Ts 5, 2; 2 Tés 2, 2; Hb 10, 25). San Pablo afirma que Jesucristo será nuestro Juez (cfr. Rm 2, 16), y que todos los hombres habremos de comparecer ante su tribunal (cfr. 2 Co 5, 10). El Señor será perfecto retribuidor: castigará a los impíos en un fuego fulminante mediante el soplo de su boca (2 Ts 1, 7 ss.; 2, 8; cfr. 1 Co 15, 24-28).

También encontramos constancia en San Pablo del *carácter ambivalente* del Juicio. En algunas de sus cartas (cfr. 1 Ts 1, 10; 5, 9; Rm 1, 18; 2, 51), habla del día de la cólera de Dios, y en Flp 2, 12 muestra una actitud de temor con respecto al día final[8]. En otros momentos, San Pablo habla con acento más positivo, asegurando que Jesús protegerá a los fieles contra la ira de Dios (cfr. 1 Ts 1, 10; también 4, 16-18). Por debajo de esta actitud –en parte esperanzada y en parte temerosa– encontramos la convicción de que la divina administración de justicia

8. Dulcificada por el anhelo de ver la salvación que trae el Señor: cfr. Flp 3, 20.

en el último día será perfecta. El Señor sabrá dar la exacta retribución a cada uno: «Él [el Señor] iluminará los secretos de las tinieblas y pondrá de manifiesto los designios de los corazones. Entonces recibirá cada cual del Señor la alabanza que le corresponda» (1 Co 4, 5).

San Juan se hace eco del juicio que ejercerá el Hijo del hombre en el día de la resurrección (cfr. Jn 5, 22.27-47; 12, 48). Sin embargo –quizá sea éste el rasgo más sobresaliente de su doctrina sobre nuestro tema–, habla también de una *anticipación* del juicio. Apunta repetidas veces a la crisis que la presencia de Jesús ya provoca en los corazones humanos. El Señor anuncia la división de los hombres en el momento actual (cfr. Jn 3, 18-21; 9, 39), al adoptarse con respecto a Él una actitud de fe o de incredulidad (cfr. Jn 8, 24). Así, Jesús puede afirmar que el juicio ya ha tenido lugar (cfr. Jn 5, 25; 12, 31): el que no cree ya ha sido condenado y el que cree, en cambio, ya ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5, 24). Los hombres, incluso en el momento presente, ya pueden clasificarse, como hijos de la luz o de las tinieblas; como hijos de la verdad o de la mentira; como hijos de Dios o del diablo (cfr. 1 Jn 3, 1 - 4, 6). Según esta teología joánica del juicio, un individuo se pierde por la dureza de su corazón: por obstinarse en no creer en Jesús. La perdición aparece entonces como una especie de autocondenación.

Vale la pena anotar, además, la línea positiva o soteriológica que recorre el Cuarto Evangelio. Cristo declara no haber venido para juzgar al mundo (cfr. Jn 3, 17; 12, 47) (en sentido de condenar), sino para dar la vida a los muertos (cfr. Jn 3, 17; 10, 10) e iluminar a los que caminan en las tinieblas (cfr. Jn 12, 46). El mismo mensaje salvífico reaparece, bajo otro ropaje, en el libro del Apocalipsis: al cabo de las descripciones de diversas catástrofes (caps. 6 ss.), se llega a la descripción del Juicio (20, 11-15), que desemboca en el cuadro final de la Jerusalén celestial (caps. 21 ss.): símbolo de un mundo finalmente renovado y salvado.

Como resumen de la doctrina neotestamentaria, podemos afirmar que la figura de Jesucristo aparece como central en el misterio del juicio universal. Como Hijo de Dios encarnado e inmolado, se yergue como suprema revelación de la intención divina de salvar a los hombres. La salvación que trae constituye el núcleo positivo de la esperanza cristiana en su futuro retorno para reinar y juzgar. El Salvador será el Juez. Ello no invalida, sin embargo, la dimensión discriminadora del misterio. La aproximación divina para salvar a los hombres puede encontrar una respuesta positiva o negativa por parte de las criaturas libres. Así da lugar a dos situaciones soteriológicas finales: la comunión perpetua con Dios, o la alienación eterna. Esta segunda posibilidad es más una autocondenación que una violenta imposición por parte del Juez.

2. El juicio unido a la parusía, en la Tradición

La idea de un juicio universal en la época patrística está estrechamente entrelazada con la expectación de la parusía: cuando vuelva Cristo, traerá consigo la retribución cabal de cada criatura[9].

De las diversas facetas de este misterio vamos a detenernos en tres, que aparecen nítidamente en los escritos de la antigüedad y revisten especial importancia: (1) la dimensión retributiva; (2) la dimensión crítica; (3) la dimensión reveladora.

a) *Un misterio de retribución*

Desde los primeros siglos, los cristianos profesan la convicción de que Dios es capaz de retribuir con arreglo a una justicia perfecta: otorgará a buenos y malos una recompensa exacta. Asegura San Clemente Romano: «Dios es fiel a sus promesas y justo en sus juicios» (*I Clem*., 27, 1)[10]. La razón de fondo es teológica: la justicia, concebida como atributo de Dios.

Ya que en el mundo actual los buenos sufren con frecuencia y los malos prosperan, los Padres aseguran que la justicia divina alcanza más allá de la duración de la vida terrenal de un hombre. El juicio final aparece entonces como un modo divino de administrar la completa justicia: «No todos reciben recompensa en esta vida adecuada a sus méritos. Hay que esperar por lo tanto otra retribución, que dará a cada uno lo que le corresponde» (San Juan Crisóstomo, *De diabolo tentatore*, hom. 1, 8)[11]. San Justino irá más lejos al afirmar que la inteligibilidad última de la historia sólo es posible si hay un Dios omnisciente que realizará un justo juicio al final de los tiempos (cfr. *I Apología*, 43-45).

Los cristianos entienden además que para obrar perfecta justicia, Dios debe sopesar todas las consecuencias de los actos humanos: este balance sólo es factible cuando la historia humana haya acabado su curso y el drama de la salvación –con las aportaciones de los individuos– haya llegado a su punto final. Dice Tertuliano: «[Dios], que estableció que hubiera una única y eterna sentencia después del fin de los

9. B. Daley, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, pp. 220-221, resume la tradición patrística en este tema en los siguientes puntos: (1) el mismo Dios que creó seres capaces de elegir su destino, se alzará al final de los tiempos como Juez, para sopesar cada historia personal y la historia global; (2) Cristo, Verbo de Dios hecho carne, retornando glorioso al final de la historia, será el ejecutor de este juicio; (3) como resultado final, habrá una retribución perfecta, que situará todas las criaturas libres en dos estados definitivos: los buenos tendrán la bienaventuranza, los impíos el oprobio.

10. Cfr. también la *Carta de Bernabé*, 21, 1; Arístides, *Apologia*, 15-16; Tertuliano, *De testimonio animae*, 2, 4.6; 4, 1.

11. Cfr. también *In Matthaeum homiliae*, 13, 5.

tiempos, no se precipita en el discernimiento que es condición del juicio, antes del fin de los siglos» (*Apologeticum*, 41, 3). En definitiva: la noción de justicia perfecta parece exigir una «espera» hasta el final de la historia, para que el balance abarque todas las consecuencias, en el tiempo, de las acciones humanas.

b) *Un misterio de discriminación*

Los Padres hablan del juicio de Dios como capaz de producir un doble desenlace final: o salvación o condenación eterna, según el comportamiento de cada uno. La doctrina da lugar a una mezcla de esperanza y temor, de anhelo y ansiedad. La proporción de la mezcla variará según las épocas, según conciban los cristianos la venida de Dios como acontecimiento principalmente salvífico o castigador. Parece que las primeras generaciones, deseosas del retorno del Señor (*venturus + iudicare*), se fijaron principalmente en la promesa de salvación, y que sólo gradualmente el cuadro del juicio –al igual que el de la parusía– fue emsombreciéndose, al fijarse los creyentes más y más en el aspecto punitivo del juicio[12].

Independientemente de tales variaciones históricas, el hecho es que los cristianos han concebido siempre el juicio como un misterio «abierto», con un desenlace inseguro. Ello apunta a la segunda dimensión de este misterio: su carácter discriminatorio o segregador. En la Tradición, al igual que en la Escritura, el juicio final aparece como crisis: discernimiento por parte de Dios de los corazones, o si se quiere, autosegregación de los hombres en dos grupos, según su respuesta –adhesión, rechazo– a Dios. Ireneo (p. ej. en *Adversus haereses*, IV, 4, 3; 33, 1) afirma que el juicio traerá consigo la separación del «trigo» y la «paja»: una nítida distinción entre los salvados y los impíos.

Tal distinción no será producida por un Dios caprichoso que coloca a los seres según su arbitrio, sino que más bien será una distribución de acuerdo con la misma naturaleza de las cosas. Orígenes explica, en *De oratione*: «Así como no hay "consorcio entre la justicia y la iniquidad, ni comunidad entre la luz y las tinieblas, ni concordia entre Cristo y Belial" (2 Co 6, 14), tampoco puede coexistir el Reino de Dios con el reino del pecado» *(De or.*, 25, 3). En otras palabras: con Dios santo sólo pueden comulgar los santos; los pecadores se alejan necesariamente de Él[13].

12. J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Madrid 2001 (3.ª ed.), p. 144.

13. Una frase de San Agustín, referida al demonio, describe bien este misterio de autocolocación: «El demonio no "permaneció en la verdad" (Jn 8, 44) y por tanto no se escapó del juicio de la verdad. No permaneció en la tranquilidad del orden...» (*De civitate Dei*, XIX, 13, 2).

Al igual que en la literatura bíblica, la imagen del *fuego*, con su aspecto ambivalente –purificador, devastador–, se utiliza frecuentemente en la patrística para destacar el carácter discriminatorio del juicio (cfr. San Justino, *Dialogus cum Tryphone*, 116; *II Apologia*, 7; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, III, 24; San Ambrosio, *Expositio in Psalmum 118*, *sermo 3*, 14-17; *serm. 20*, 12-15; San Jerónimo, *Commentarii in Isaiam*, XVIII, 66, 24). Los orientales hablan de un fuego sabio (*phronimon*)[14], que quema, limpia, o deleita, según los casos, y los occidentales hablan en términos parecidos[15].

Por encima de los diversos matices que introducen los escritores de la antigüedad cristiana, se constata un pensar común: la no-uniformidad, a los ojos de Dios, de las criaturas libres; o si se quiere, la diferenciación moral que inevitablemente produce la libertad creatural, y que toma forma perdurable al final de la historia, como dos ámbitos nítidamente diferenciados (de salvación o perdición).

c) *Un misterio de revelación*

Los Padres destacan la conveniencia, *quoad homines*, de un desvelamiento completo al final de la historia, del valor de las personas y de los acontecimientos. En este sentido cabe hablar de un aspecto gnoseológico o *epifánico* del Juicio: «Conoced que llega ya el día del juicio, como un horno encendido... y entonces aparecerán las obras de los hombres, las ocultas y las manifiestas» (*II Carta de Clemente*, 16, 3). Los autores aseveran que todos serán juzgados en presencia de todos, para que se vea el auténtico valor de las personas y sus obras. La plena revelación de la santidad o del pecado de los hombres servirá como corroboración de la verdad de la justicia y santidad divinas (cfr. *II Clem.*, 17, 4-7). Tal esclarecimiento global –imposible en esta etapa actual de la historia humana– constituirá una reivindicación de Dios y los justos.

San Agustín, en su tratamiento del juicio final en *De civitate Dei*, libro XX, también apunta la conveniencia de un juicio que revele a todos la bondad y la justicia de Dios, atributos que, según él, pasan un tanto ocultos a los ojos humanos durante la etapa actual de la historia (cfr. *De civ. Dei*, XX, 2). Hace falta, dice el Obispo de Hipona, una re-

14. Cfr. CLEMENTE, *Paedagogus*, III, 8, 44, 2; *Stromata*, VII, 6, 34, 4; ORÍGENES, *De oratione*, 29, 15; también *Homiliae in Exodum*, 6, 4; *Hom. in Numeros*, 25, 6.

15. SAN PAULINO DE NOLA habla de un fuego-juez («*ignis arbiter*»: *Poema VII*, 32-36); SAN CESÁREO DE ARLES alude a la «disciplina razonable de las llamas», y a un «fuego sabio», que «castigará a cada persona tanto como su culpa requiere» (*Sermo 167*, 6), pero no tocará –más bien refrescará– a los justos (cfr. *ibid.*, 7).

velación cabal que muestre la providencia divina y desenmascare la historia humana; que haga patente la diferencia entre salvados y condenados, entre los que aman a Dios y los que se aman a sí mismos (cfr. *Enarratio in Psalmum 6*, 2; *De civ. Dei* , XV, 1-6).

3. El Juicio Final en los Símbolos de fe

Los símbolos de fe son lugar privilegiado para comprobar la permanencia de la fe de la Iglesia en el juicio final. La afirmación «vendrá para juzgar a vivos y muertos» aparece ya como glosa del artículo cristológico en los primeros credos [16], siendo un eco de la predicación apostólica [17].

La conjunción entre «venir» y «juzgar» hunde sus raíces en el lenguaje veterotestamentario [18], según el cual el acto de juzgar equivale al ejercicio del poder soberano. Igualmente, la expresión «vivos y muertos» está en continuidad con el modo hebraico de referirse a la totalidad de la humanidad [19]: es una fórmula inclusiva, que indica que ningún ser humano desaparece de la mirada de Dios. También es una expresión del alcance absolutamente universal de la justicia y soberanía divinas.

El IV Concilio de Letrán (1215) agrega una frase que explicita aún más el resultado del juicio: «ha de dar a cada uno según sus obras» [20]. En realidad, este añadido representa un mero abundamiento en las afirmaciones de los credos anteriores. Permanecerá en posteriores formulaciones de la Profesión de fe, como p. ej. la que presentara el emperador Miguel Paleólogo en el II Concilio de Lyon (1274): «ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, y ha de dar a cada uno según sus obras, fueren buenas o malas» [21].

4. Reflexión teológica: el Juicio, corolario de la parusía

Hallamos en la Biblia y en la Tradición la firme convicción de un juicio escatológico. Ciertamente el misterio ha sido formulado –al me-

16. Cfr. DH 10-30; 40-64.
17. «[Jesús] nos mandó que predicásemos al Pueblo, y que diésemos testimonio de que Él está constituido por Dios juez de vivos y muertos» (Hch 10, 42); «Darán cuenta a quien está pronto para juzgar a vivos y muertos» (1 P 4, 5); «Cristo Jesús, que ha de venir a juzgar a vivos y muertos» (2 Tm 4, 1).
18. Cfr. epígrafe 1, *supra*.
19. P. ej. Rt 2, 20: «Noemí dijo a su nuera: Bendito sea Yahveh que no deja de mostrar su bondad hacia los vivos y los muertos».
20. DH 801.
21. DH 852.

nos en parte– con un lenguaje antropomórfico, tomando imágenes de juicios humanos: un juez o tribunal, un examen de los hechos, una sentencia al final. Esta imaginería procesal y forense ha de ser bien entendida para extraer de ella el mensaje sustancial. ¿Cuál es el núcleo doctrinal de la revelación sobre el Juicio? Vamos a intentar resumirlo con cuatro enunciados.

a) *Aproximación de Dios, diferenciación de los hombres*

En primer lugar, hay un aspecto de segregación. El misterio final contiene una dimensión discriminatoria (entre el trigo y la cizaña, entre las ovejas y los cabritos). En otras palabras, el acercamiento de Dios a su creación provocará finalmente una diferenciación entre las criaturas libres. O como dice San Agustín: una división irreversible entre salvados y condenados, entre los amantes de Dios y los amantes de sí mismos (cfr. *Enarratio in Psalmum 6*, 2; *De civitate Dei*, XV, 1-6). El Juicio Final apunta pues a una crisis, una divergencia de suertes o condiciones, tanto a los ojos de Dios como en los corazones de las criaturas.

Puede decirse que, de hecho, la aproximación de Dios a los hombres a lo largo de la historia obra como espada, dividiendo los corazones. Cuanto más abiertamente se hace Dios presente, menos indiferentes pueden quedar los hombres. Siguiendo esta lógica, los vaticinios sobre la venida final de Dios la presentan como tiempo supremo de prueba, momento culminante de fidelidad o infidelidad a Dios. Los hombres deben elegir. Después de ese clímax, toda la humanidad quedará dividida en dos estados soteriológicos.

Desde esta perspectiva dinámica y dialógica, el juicio divino puede entenderse en toda su amplitud. El Juicio no es un evento exclusivamente reservado para el momento final de la historia, sino que es un misterio que ya se realiza mientras la historia se despliega: en cuanto que el acercamiento salvífico de Dios provoca continuamente la diferenciación entre las criaturas. La aproximación divina conlleva una segregación, porque al venir Dios con su oferta de salvación, las criaturas responden Sí o No, y se produce una criba global. El retorno final del Señor será sencillamente el momento culminante y finalizador del misterio de segregación: cerrará y sellará la larga historia de la (auto)distribución de los hombres con respecto a Dios-que-se-hace-presente. El efecto final de la parusía será la división de la humanidad en su totalidad. En este sentido, el juicio puede concebirse como dimensión inherente a la parusía.

b) *Primacía de la salvación ante la condenación*

Los teólogos afirman con razón que la doble perspectiva (salvación/condenación) contenida en la revelación del juicio no es «simétrica». Tiene más peso, por así decir, la salvación, ya que es la pretensión primordial de la economía divina. (Como vimos en la sección bíblica, juzgar es sinónimo de reinar o ejercer supremo poder; en el caso de Dios, su poder se ejerce *a favor* de los hombres. Por eso dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 679: «el Hijo no ha venido para juzgar sino para salvar [cf. Jn 3,17] y para dar la vida que hay en él [cf. Jn 5, 26]»).

A la vez, es innegable que tanto las Escrituras como la Tradición insisten en el resultado ambivalente del diálogo humano-divino. Esta nota contingente no nace del lado divino, sino de la parte creatural. La capacidad de las criaturas libres para adherirse a Dios o alejarse de Él significa una auténtica posibilidad de elegir un destino completamente opuesto a las pretensiones divinas. Este riesgo (la parte negativa del mensaje del juicio) no puede ser minimizado o relegado al olvido, por mucho que se quiera destacar la intencionalidad positiva de la justicia divina.

Más allá de la escenificación forense/dramática que emplean la Escritura y la Tradición, hay un mensaje invariable: existen dos diversas suertes para los hombres, según su Sí o No a Dios. El Reino es un misterio de alianza o vinculación libre a Dios-aproximante; y el Juicio es dimensión del drama de una libertad que puede aceptar o rechazar tal vinculación.

En resumen: el misterio del Juicio Final expresa de modo elocuente el misterio de Dios Aproximante y Comunicante, que provoca necesariamente en las criaturas libres una decisión y, por tanto, una diferenciación; misterio que alcanza su culminación en el último día.

c) *El juicio como revelación del sentido de la historia*

El Juicio Final, en cuanto que implica la patente separación entre justos e impíos, constituye una revelación del valor real de la vida y obra de individuos, comunidades, o instituciones en la historia. Muestra, en definitiva, la concordancia o discordancia de cada afán humano con los designios divinos.

En este sentido, el misterio del Juicio guarda estrecha relación con la verdad. Se nos dice que al final habrá un desvelamiento perfecto del drama de salvación. «Entonces, se pondrán a la luz la conducta de cada uno (cf. Mc 12, 38-40) y el secreto de los corazones (cf. Lc 12, 1-3; Jn 3, 20-21; Rm 2, 16; 1 Co 4, 5)» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 678). Ciertamente, por parte de Dios tal conocimiento es eterno y per-

fecto. (A ello precisamente apunta la imagen bíblica de un juez, que reúne a todos –vivos y muertos–, para que respondan de todas sus acciones y omisiones durante la vida terrenal. Con esta imagen se nos dice que nada hay que ocurra en la historia, que escape a la mirada divina: están presentes ante Dios todos los pensamientos, deseos, obras y omisiones de los hombres, manifiestas o escondidas, así como sus consecuencias a lo largo de la historia). Este perfecto conocimiento por parte de Dios es infinitamente superior al que adquiere un juez humano, que vislumbra la verdad gradualmente y sólo al final está en condiciones de emitir una sentencia. Ante Dios, las historias de los individuos y del conjunto humano están siempre en la balanza: Él no las coloca allí sólo al final de los tiempos.

De cara a nosotros –criaturas que viven en el tiempo– puede hablarse de unas razones de conveniencia para que el Señor nos haga una revelación completa al clausurar la historia:

(i) De esta forma quedarán rectificados todos los juicios humanos acerca de personas y eventos. Todo el mundo sabrá el valor real de cada persona, el peso de su contribución al drama del Reino. Se podrá apreciar la auténtica relevancia de cada acción, actividad, construcción, institución humana. (Seguramente –por lo que dice Jesús[22]– habrá sorpresas. Lo que a los ojos humanos parece importante o loable se puede mostrar insignificante o carente de valor; y lo que pasa inadvertido o incluso es despreciado puede aparecer como pieza clave de los planes divinos).

En esta línea, Santo Tomás de Aquino aporta una consideración de peso. Conviene, dice, que se haga un balance al final de la historia, porque (hablando siempre desde la perspectiva de las criaturas, que viven en la historia) hace falta esperar a que cada acto haya tenido todas sus consecuencias, para poder hacer una valoración completa: «No es posible dar un fallo definitivo sobre una cosa mudable antes de su consumación. Así, el juicio sobre una acción cualquiera no puede darse antes de que perfectamente se haya consumado en sí misma y en sus efectos. Importa saber que, si bien con la muerte se acaba la vida temporal del hombre en sí misma, queda algo que depende del futuro. Perduran los hombres en sus obras» (*Summa Theologiae*, III, q. 59, a. 5). Según esto, cada individuo deja su sello en el rumbo de la historia, y su contribución puede durar a lo largo de los siglos; por tanto, sólo puede sopesarse definitivamente cuando la historia humana haya terminado. La revelación sobre un juicio final apunta a esta profunda verdad: la enorme extensión de nuestras obras, responsabilidades, y méritos, en el plano de salvación.

22. «Muchos primeros serán últimos y muchos últimos, primeros» (Mt 19, 30).

(ii) El desvelamiento completo del proyecto divino mostrará a los hombres, además, su perfecta coherencia, ahora sólo perceptible imperfectamente. Dios entonces podrá reivindicar su propio nombre, mostrando el cañamazo de amor y sabiduría escondido tras el tapiz caótico de la historia; debajo del sufrimiento y dolor de los inocentes; detrás de tantas calamidades e injusticias... Brillarán la santidad, el amor y la sabiduría divinas, tan frecuentemente puestas en entredicho por los observadores humanos. El desvelamiento de la providencia global disolverá toda sospecha de sinsentido de la historia. Dios será reconocido como auténtico Señor de la historia. En definitiva, la fe en el juicio universal implica la certeza de la inteligibilidad última de la historia, gracias al carácter unitario del proyecto divino.

* * *

Podemos decir que la venida final del divino Soberano traerá un orden diáfano a la creación, en el cual cada criatura ocupará su puesto definitivo dentro del conjunto. Habrá un orden: «una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar» (San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 13, 1). El Rey «pondrá cada cosa en su sitio», incluso en la mente de sus criaturas, haciéndolas conocer exactamente –como Él conoce– el valor de las personas y obras. En el fondo, esta dimensión epifánica conecta con la dimensión discriminadora del Juicio, dado que la segregación definitiva de todos los hombres –en cuanto unidos o alejados de Dios– servirá a la vez como revelación completa de la verdad de su ser y obrar.

d) *Dimensión cristológica del Juicio*

Finalmente, ¿qué decir del papel tan principal que ocupa Jesús en la revelación neotestamentaria sobre el Juicio? No significa simplemente que Cristo ejercerá su autoridad sobre los hombres como Dios y como Redentor, o que los retribuirá según hayan cumplido sus mandatos y seguido su ejemplo. No; nos remite a algo mucho más profundo; nos recuerda, una vez más, la forma específica en que Dios opera la salvación de los hombres. En pocas palabras, es ésta: Cristo configurándolos consigo mismo, enviándoles su Espíritu modelador, presentándolos ante el Padre. La admisión de cada persona a la vida eterna dependerá de si ha ido al encuentro de Jesús y establecido una conexión vital con Él.

Desde esta perspectiva cabría decir que Cristo será no sólo el Juez, sino el criterio del Juicio. Él será la norma viviente con que se medirá toda existencia humana, el espejo en el cual cada hombre mirará su

rostro: ¿he llegado a identificarme suficientemente con Él, o no?, ¿su santo Espíritu habita plenamente en mí, o no?, ¿su Padre celestial me puede reconocer como hijo amado, o no? La última pregunta con que se enfrentará cada persona es, por tanto, cristólogica (o, si se quiere, trinitaria): si he llegado a ser suficientemente uno con Cristo para ser admitido con Él y en Él, al consorcio íntimo de la Trinidad.

Bibliografía

Para la parte bíblica:

MAFICO, T.L.J., «Judge/Judging», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, pp. 1104-1106.

MICHEL, A., «Feu du jugement», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, Paris 1913, cols. 2239-2246.

NELIS, J.T. y A. LACOCQUE, "Juicio", en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 877-879.

SCHNEIDER, W., «Juicio/Juzgar», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1990 (3.ª ed.), pp. 389-394.

Para la parte patrística:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

MICHEL, A., «Feu du jugement», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, Paris 1913, cols. 2239-2246.

Para la reflexión teológica:

GOZZELINO, G., «Il giudizio di Dio», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 367-379.

JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 7.VIII.1999*.

SCHMAUS, M., «Objeto del Juicio», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 253-255.

CAPÍTULO VIII

LA VIDA ETERNA

En el capítulo sobre el Reino/Familia de Dios tratamos ya del misterio escatológico como relación íntima y articulada entre los hombres y Dios; más precisamente, como la unión de los hombres con el Hijo encarnado, para vivir con Él, en el Espíritu Santo, una relación filial con el Padre. Subrayamos entonces el aspecto *corporativo* de la salvación.

Corresponde ahora considerar cómo cada *individuo* vive este misterio de comunión con la Trinidad. Estudiaremos con detalle la experiencia personal, subjetiva, de cada ser libre que se incorpora al cuerpo escatológico del Señor (y en el siguiente capítulo, el caso de quien se excluye de ese cuerpo).

«Creo… en la vida eterna» (Símbolo Apostólico); «Espero… la vida del mundo futuro» (Credo niceno-constantinopolitano). Con estas pocas palabras intentamos expresar la meta de la esperanza de todo ser humano. En realidad, con tales términos pretendemos decir mucho (en cierto sentido, *todo*): la unión con Dios y los santos, la plenitud de la existencia corporal y espiritual, una experiencia de gozo y de paz… que aguardan al justo al final de la historia.

Es posible, sin embargo, hallar detrás de las infinitas facetas de este misterio, cierto orden y jerarquía. Como veremos enseguida en nuestro estudio de la revelación bíblica, emerge del conjunto de imágenes y expresiones (cielo, ver a Dios, estar con el Señor, etc.) el perfil de un misterio con dos vertientes: (1) la *comunión íntima* de la criatura con Dios; y (2) la *repercusión* en el ser creatural, de la presencia divina. Entre estos dos aspectos hay una relación y un orden, siendo el consorcio con Dios la realidad fontal, de la que fluye la energía que transforma la criatura y la plenifica.

Esta decidida formulación bíblica de esperanza humana, en términos de comunión con Dios, permite enfocar las diversas formulaciones de bienaventuranza elaboradas por la tradición eclesial a lo largo de los siglos, sin perder de vista lo esencial. Aunque una parte importante de los pensadores cristianos desde el siglo III hasta tiempos recientes se hayan concentrado en el tema de la «visión beatífica», no debemos restringir el estudio a la faceta –digamos cognoscitiva-intelectual– de la bienaventuranza. Hemos de prestar la debida atención a una concepción *holista* de la bienaventuranza, que está muy presente también en los documentos cristianos desde tiempos antiguos. Si vida eterna significa sobre todo comunión del hombre con Dios, entonces el estado escatológico del hombre implica la *total* plenificación del ser humano: no sólo en su dimensión intelectual, sino en todos sus demás aspectos, sin excepción.

Los rasgos básicos de la Escritura y de la Tradición sobre el tema llevan a una reflexión teológica de marcado carácter «excéntrico» y «holista»; conducen, en primer lugar, a la contemplación del hombre consumado, no como realidad autónoma y cerrada en sí, sino como ser «extático», *vinculado con Dios*; plenificado no por una especie de autoperfeccionamiento, sino por el advenimiento divino. En segundo lugar, llevan a una concepción de consumación, que abarca todas las dimensiones humanas: la satisfacción intelectual, desde luego; pero también la fruición de la voluntad amorosa, la glorificación del cuerpo, el deleite de los sentidos, etc.

Desde la perspectiva relacional, es posible atender mejor al mensaje amoroso que late debajo de la revelación acerca de la vida eterna. En el núcleo del misterio hallamos una realidad viva y palpitante: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, que abren las puertas de su intimidad a las criaturas.

1. Riqueza de la revelación bíblica acerca de la vida eterna

«[El] misterio de comunión bienaventurada con Dios y con todos los que están en Cristo sobrepasa toda comprensión y toda representación. La Escritura nos habla de ella en imágenes: vida, luz, paz, banquete de bodas, vino del reino, Casa del Padre, Jerusalén celeste, paraíso: "Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman" (1 Co 2, 9)» [1].

El tema de vida eterna en la Escritura ofrece una dificultad peculiar, que obedece no a la falta de información, sino a la inmensa riqueza de expresiones referentes al misterio. Es como si el lenguaje huma-

1. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1027.

no se viera en este punto especialmente incapacitado para dar expresión a la verdad. En efecto, ¿cómo describir la máxima intimidad de la criatura con Dios? Ni ojo vio, ni oído oyó...

Conviene tener presente que ninguna categoría bíblica basta por sí sola, y que las diversas expresiones se complementan. Nuestro estudio escriturístico agrupa las categorías principales con que se formula el misterio según este orden lógico:

(1) expresiones «locales», que sirven para indicar simplemente «estar donde Dios»: cielo, paraíso, tierra prometida, casa del Padre, Jerusalén celestial, templo celestial, etc.;
(2) expresiones más formales: estar con Dios, estar con Cristo;
(3) expresiones que añaden un matiz de coloquio íntimo: ver, conocer a Dios;
(4) expresiones que indican la plenitud que trae la unión con Dios: vida eterna, banquete, etc.

a) *Expresiones «locales»*

En la revelación sobre el destino final del hombre aparecen con frecuencia expresiones que podríamos llamar «espaciales»: en especial, «cielo» (*samayim* en hebreo y *ouranós* en el griego de los LXX). A pesar de las limitaciones de esta expresión (y de otras parecidas), sirve para transmitir un doble mensaje: la trascendencia de Dios en primer lugar, y en segundo lugar (y paradójicamente), la posibilidad de que los hombres accedan a Él.

Hay que distinguir primero entre los diversos significados de «cielo» en el Antiguo Testamento. Está, en primer lugar, el sentido físico: hace referencia a la bóveda celeste que se extiende sobre la tierra, lugar de las nubes y estrellas. En este sentido, el «cielo» es la «mitad» de la creación; «cielo» y «tierra» juntos significan, en la expresión primitiva, la totalidad de la realidad creada (cfr. Gn 1,1; 1 R 8, 27; Sal 113, 4-6; Is 66, 1-2).

En sentido metafórico, «cielo» significa el ámbito de vida propio de Dios, distinto del ámbito de los hombres. Sorprendentemente, la revelación veterotestamentaria describe la meta del hombre como una llegada al cielo, para vivir una vida celestial. Así lo sugieren las tradiciones antiguas de la ascensión de los ilustres varones Henoc y Elías, y la descripción apocalíptica de Dn 12, 2-3: «Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad».

En el Nuevo Testamento encontramos elementos de continuidad con la revelación veterotestamentaria: la afirmación de la trascenden-

cia divina y la esperanza de alcanzar la morada de Dios. Lo novedoso estriba en la concentración de esta «lógica de movimiento y encuentro», en la persona de Cristo.

En los Sinópticos hallamos constancia de cómo Jesús se hace eco de las ideas veterotestamentarias: por una parte, habla de la trascendencia divina («vuestro Padre que está en los cielos» [Mt 5, 16; 11, 25]); por otra, extiende una invitación a los hombres a pertenecer al «Reino de los cielos» (esta expresión es muy frecuente en el Evangelio de Mateo, y guarda continuidad con la semítica *malkut shamayim*)[2].

Los escritos paulinos, aun sin menoscabar la sublimidad de Dios, hablan del cielo como patria definitiva del cristiano: «Somos ciudadanos del cielo» (Flp 3, 20); «sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos una morada eterna que está en los cielos» (cfr. 2 Co 5, 1). Nuestra «patria» no es terrenal, sino «celestial» (cfr. Hb 11, 14-16). Dentro de este cuadro teleológico, la persona de Jesús ocupa un lugar central. Fue Él quien primero bajó de los cielos, para regresar (cfr. Ef 4, 10) y para sentarse a la derecha del Padre (cfr. Hb 1, 3; 8, 1; 10, 12). Penetró en los cielos (cfr. Hb 9, 24) como el primogénito de la humanidad glorificada (cfr. Rm 8, 29; Col 1, 18). Consumará su obra –de unir a los hombres a Dios– a su regreso en el último día: entonces «nosotros, los que vivamos, los que quedemos seremos arrebatados en nubes, junto con ellos [los muertos resucitados] al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor» [1 Ts 4, 17]). Se aprecia aquí la comprensión paulina de Cristo como punto de contacto de la humanidad con el ámbito celestial[3].

La misma idea sustancial aparece en San Juan, bajo distinta formulación: «En la casa de mi Padre hay muchas mansiones; si no, os lo habría dicho; porque voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros» (Jn 14, 2-3). Hablaremos más de este punto en la siguiente sección; por el momento, basta con retener que, en cuanto divino, el Hijo es morador eterno en la Casa del Padre; y en cuanto Verbo encarnado, es puerta de acceso a la Casa, para el resto de los hombres.

> Las otras categorías locales aparte del Cielo que encontramos en la Biblia –tierra prometida o patria celestial, Jerusalén o templo celestial,

2. Cfr. también: Mt 5, 12: «Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos»; Mt 6, 20: «Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben».

3. «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3, 1-3).

paraíso...– cumplen una función similar. Todos hablan del ámbito trascendente de Dios, como meta última del hombre. De modo que existe una distancia entre Dios y las criaturas; pero también la real posibilidad de que los hombres superen esa distancia con la ayuda divina.

b) *Estar con Dios; estar con Jesús*

Hemos visto cómo en las categorías locales empleadas por la revelación late la esperanza alcanzar a Dios. Vamos a considerar ahora las expresiones que hablan formalmente de este aspecto: «estar con Dios» (o en el Nuevo Testamento «estar con Jesús»). Tales fórmulas pueden parecer abstractas, pero tienen la ventaja de la precisión conceptual.

Hallamos en los *Salmos* expresiones sublimes de esta nostalgia del hombre por Dios: «¿Quién hay para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. Mi carne y mi corazón se consumen: ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!... para mí, mi bien es estar junto a Dios; he puesto mi cobijo en el Señor» (Sal 73, 25-26.28); «Guárdame, oh Dios, en ti está mi refugio. Yo digo a Yahveh: Tú eres mi Señor. Mi bien, nada hay fuera de ti» (Sal 16, 1-2); «Yahveh, la parte de mi herencia y de mi copa, tú mi suerte aseguras; la cuerda me asigna un recinto de delicias, mi heredad es preciosa para mí» (Sal 16, 5-6). El justo considera a Dios como su único y supremo bien, objeto de búsqueda.

Esta sed de comunión se concreta más en el Nuevo Testamento, gravitando en torno a la persona de Cristo[4]. En los *Sinópticos*, p. ej., algunas parábolas del Reino concluyen con la admisión a la presencia del Hijo. Los invitados al convite del Rey son introducidos al banquete nupcial del «hijo del rey» (cfr. Mt 22, 1-14). Las vírgenes prudentes entran en la sala de bodas con el esposo (cfr. Mt 25, 1-13). Los siervos fieles son invitados a entrar en el gozo de su Señor (cfr. Mt 25, 21.23).

Es particularmente significativo el diálogo entre el buen ladrón y Jesús: «"Señor, acuérdate de mí cuando entres en tu Reino"… "En verdad, en verdad te digo: Hoy estarás conmigo en el paraíso"» (Lc 23, 42-43). (El uso simultáneo de las categorías de Reino y de paraíso indican que el coloquio se mueve en un contexto escatológico). Es notable la preposición *metá* (*met' emoú* = «conmigo»): indica asociación estrecha, comunión. Redefine pues la meta escatológica, personificándola en Jesús. Es como si el Señor dijese: allí donde estoy, se encuentra el lugar de reposo definitivo: estar conmigo es llegar. Cristo, *éschatos*.

4. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la crea*ción, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 204-206.

Esta traslación de acento hacia la persona del Señor puede observarse igualmente en el relato de los Hechos de los Apóstoles del martirio de Esteban. Aunque la narración intenta mantener un paralelismo con el relato de la muerte de Jesús, en su momento culminante (Hch 7, 59) introduce una variante: Esteban, en el momento de expirar, entrega su espíritu a Jesús: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (mientras que en la relación lucana de la pasión [cfr. Lc 23, 46] Jesús entrega su espíritu al Padre). Es Jesús, ahora, quien recibe el espíritu de Esteban: Cristo aparece de nuevo como el «lugar» de recepción del mártir.

La teleología cristológica aparece insistentemente en las *cartas paulinas*, plasmada en las fórmulas «con» / «en» Cristo. Aparece ya en la primera carta a los Tesalonicenses, donde sirve para cifrar el misterio de consumación: «y así estaremos siempre con (*syn*) el Señor» (1 Ts 4, 17). San Pablo sigue esta misma pauta en las demás cartas: «preferimos salir de este cuerpo para vivir cabe (*pros*) el Señor» (2 Co 5, 8; la muerte es descrita como paso hacia el consorcio definitivo con Cristo); «deseo partir y estar con (*syn*) Cristo» (Flp 1, 23).

El Apóstol entiende que la inserción en Cristo tiene ya su inicio en la vida terrena, y que la existencia cristiana no es sino un vivir-en-Cristo: «para mí la vida es Cristo» (Flp 1, 21); «no vivo yo, Cristo vive en mí» (Ga 2, 20)[5]. La vida del cristiano no es suya, sino de Cristo: Cristo vive en él (cfr. Ga 2, 20; Flp 1, 21), y él vive la vida de Cristo (cfr. 2 Co 4, 10)[6]. Esta vida crística se comunica al hombre por la fuerza recreadora del Espíritu (cfr. Rm 8, 2.6.10-13; 1 Co 15, 45).

Aun con distintas fórmulas, *San Juan* describe igualmente la meta escatológica como un estar donde Cristo: «En la casa de mi padre hay muchas mansiones... Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros» (Jn 14, 3). Estar donde el Señor tiene un significado importante en el contexto global de la teología joánica, que parte de la doctrina del Verbo eterno situado *pros ton theón* (Jn 1, 1): junto a Dios (Padre). Situarse cabe a Cristo significa ocupar su lugar propio en el misterio trinitario, como Verbo o Hijo: «Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo» (Jn 17, 24). Así pues, en San Juan encontramos una indicación valiosa sobre la forma filial que asume la glorificación humana. (Al igual que San Pablo, San Juan también

5. Preposición «*en*»: cfr. también 2 Tm 3, 12; Col 1, 18.

6. La afirmación audaz sobre la identificación del cristiano con Cristo se remonta, posiblemente, a la experiencia de conversión de San Pablo (cfr. Hch 9), donde el Señor, mostrándosele, se identifica con los discípulos perseguidos.

considera que la implantación vital en el Hijo comienza en la vida terrena: cfr. Jn 15, 4).

Podemos concluir que las fórmulas aparentemente sencillas de «estar con» o «estar en» expresan bien lo sustancial del misterio escatológico, en forma personalista. La forma definitiva de plenitud humana aparece como relacional: estar con Cristo, cara al Padre, gracias a la obra del Espíritu.

c) *Ver/conocer a Dios*

Las expresiones bíblicas «ver» / «conocer» a Dios contienen un carácter paradójico, al igual que las expresiones «locales» anteriormente estudiadas. Por una parte, el hombre –ya en el Antiguo Testamento– está convencido de lo sublime y temible que es Yahveh; por otra, contemplar la faz divina es el anhelo más profundo que hay en el corazón humano. Hay, pues, una tensión entre las nociones de trascendencia y de accesibilidad divinas.

En el relato de Ex 33, 18-23, p. ej., Moisés le pide a Yahveh poder ver su gloria, pero debe contentarse con ver «sus espaldas» mientras Moisés permanece refugiado en la oquedad de una roca porque «nadie puede ver a Dios y quedar con vida» (Ex 33, 20). Los Salmos insisten en la sed del justo: «Como jadea la cierva, tras las corrientes de agua, así jadea mi alma, en pos de ti, mi Dios. Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios?» (Sal 42, 2-3; cfr. también Sal 16, 11; 17, 15). La nostalgia por el rostro de Dios traspasa el ánimo del israelita, hasta tal punto que su pueblo puede definirse como «la raza de los que buscan a Dios», y «van tras su rostro» (Sal 24, 6).

Es preciso entender el contexto cultural en el que se utilizan estas expresiones[7]. En los pueblos antiguos del Medio Oriente, el soberano era un ser poco asequible a los súbditos. Por la misma dignidad de su posición, vivía alejado del pueblo, y rodeado de asistentes, ministros, velos, muros... Ver a un soberano en tales circunstancias, plantarse a poca distancia, cara a cara con él, situarse inmediatamente delante de su rostro, era un privilegio reservado a pocos. Ver al soberano implicaba, por tanto, alcanzar su entorno próximo, entablar con él una relación directa personal. Es esto lo que intenta expresar la expresión «ver», con respecto a Dios: una situación de inmediatez y cercanía[8].

7. Cfr. J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, pp. 201-202.
8. Una expresión análoga, «cara a cara», tiene el mismo sentido de cercanía, intimidad: «Moisés hablaba con Dios cara a cara, como conversa con un amigo» (Ex 33, 11).

En el Nuevo Testamento la expresión vuelve a aparecer en algunas descripciones de la condición escatológica del hombre. Según los Sinópticos, el mismo Jesús recurre al término «ver» en su discurso sobre las bienaventuranzas: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5, 8).

Los dos textos más significativos, sin embargo, son de San Pablo y de San Juan. En primer lugar, *1 Co 13, 12*: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido». Para la intelección de este pasaje hay que situarlo en su contexto: una disertación de San Pablo sobre la caridad[9]. Al hacer el elogio de esta virtud, afirma que ella, a diferencia de virtudes como la fe o la esperanza, o carismas como la profecía y las lenguas, no acaba nunca: arraiga en el corazón humano en la etapa terrenal de vida, y continúa en la vida escatológica. El Apóstol pasa luego a contrastar la situación actual y la forma futura de vida –edad infantil *vs*. edad adulta– contraponiendo el «conocer de un modo parcial», «como en un espejo y en enigma», con aquel futuro «ver cara a cara» y «conocer como soy conocido». En la vida mortal el acceso a Dios es sólo mediato; en la vida escatológica el hombre percibe a Dios de modo inmediato, en un encuentro directo, cara a cara, persona a persona. Claramente se está refiriendo aquí a un encuentro que desborda el ámbito puramente intelectual, ya que el contexto es de amor. «Conocer» y «ver» aquí no coinciden con la *theoría* (contemplación) griega, sino que apuntan a una relación interpersonal y total.

Como complemento de este texto, tenemos *1 Jn 3, 2*: «Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es». Este versículo se sitúa en el interior de un sentido acto de agradecimiento al Padre, por haber hecho a los hombres hijos. En este punto, por tanto, el pensamiento joánico se mueve dentro del cuadro de la filiación divina. Al igual que la cita paulina arriba, contrasta el «ahora» con «lo que seremos», destacando la superior condición escatológica de los hijos de Dios: «seremos semejantes a Él», «le veremos tal cual es».

Aunque la exégesis bíblica ve diferentes lecturas posibles de este pasaje[10], podemos en cualquier caso extraer una enseñanza esencial: a

9. Esta circunstancia ya indica el matiz de *comunión* que poseen aquí los términos «conocer» y «ver».

10. Las dos principales:

(1) La lectura cristológica: «Cuando se manifieste [Cristo, en la parusía], seremos semejantes a Él [a Cristo], porque le veremos [a Cristo] tal como es». En este caso, el versículo se referiría al Verbo encarnado: y querría decir que en la parusía seremos configurados con Cristo glorio-

los hijos de Dios les está reservado un conocimiento final tan íntimo de la realidad divina, que equivaldrá a una divinización. De nuevo, «ver» implica aquí mucho más que una actividad intelectual: se refiere a una compenetración con el misterio trinitario.

d) *Vida eterna*[11]

(i) *«Vida» como categoría religiosa en el Antiguo Testamento*

Vida (verbo: *hayah*; sustantivo: *hayyim*; adjetivo: *hay*) es un concepto que va adquiriendo un significado cada vez más denso en el Antiguo Testamento. Este enriquecimiento de sentido se debe particularmente a la inclusión de una dimensión «teo-lógica» o religiosa. Según el Antiguo Testamento, Dios es el Viviente en sentido primordial: el Dios vivo, en contraste con los ídolos inertes[12]. De Él, como de su origen, fluye la vida[13]. La vida, pues, es un don de su parte al hombre[14]; si Dios retira el aliento, el hombre muere[15].

Esta fe tiene su consecuencia: si Dios es quien da, conserva y prolonga la vida, la fidelidad a Él es lo que afianza la existencia de uno. (Y viceversa: la desobediencia a Dios significa de algún modo la disminución de la propia vida, por lo que supone de alejamiento de su fuente).

> Esta concepción «ético-religiosa» de la vida/muerte es formulada de manera dramática en Dt 30, 1-20, donde se plantea a los miembros del pueblo una elección fundamental. Al que decida ser fiel al Señor se le promete la bendición, la felicidad y la vida; mientras que al desobediente se le amenaza con la maldición, la infelicidad y la muerte (cfr. especialmente Dt 30, 15.19. Aunque aquí parece que se maneja todavía un concepto de retribución bastante terrenal, no deja de ser significativa la intuición de una conexión, entre plenitud de vida y fidelidad a Dios[16]).

so y captaremos toda su realidad interna [como uno de la Trinidad]. Tal intimidad con el Hijo implicará el perfeccionamiento de nuestra propia condición filial.

(2) La lectura «teo-lógica»: «Todavía no se ha manifestado lo que seremos; sabemos que cuando se manifieste (qué seremos) seremos semejantes a Él [a Dios], porque le veremos [a Dios] tal como es». En este caso, la perícopa expresaría la esperanza de ser admitido finalmente a la visión directa de la esencia divina; visión que implicaría una divinización.

11. Cfr. también el capítulo V, epígrafe 1.
12. Cfr. Sal 135, 15-17; Ha 2, 19.
13. Cfr. Jr 17, 13; Sal 36, 10; 139, 13-24.
14. Cfr. Gn 2, 7: Yahveh insufla en el hombre el aliento de vida.
15. Cfr. Sal 104, 29; Job 34, 14.
16. «Los artículos de la ley de Dios no son palabra vacía para vosotros, sino que por ella viviréis» (Dt 32, 47; cfr. Lv 18, 5; Dt 5, 16).

> Los profetas de diversas épocas insisten en que, lejos del Señor, sólo se encuentra la muerte. Isaías recrimina a los injustos, que considera que hacen un pacto con la muerte (cfr. Is 28, 15). Y Jeremías acusa a Israel, pueblo apóstata, de haber abandonado la fuente de la vida (cfr. Jr 2, 13; 17, 13). Por su parte, Ezequiel recuerda severamente que el justo permanece en la vida, mientras que el impío debe morir (cfr. Ez 3, 18-21; 14, 20: 18, 4.9.13.17.20-32; 33, 11; 37, 5).

Por mucho tiempo la esperanza de vida de Israel tuvo un horizonte restringido: el hombre piadoso esperaba recibir de Dios una recompensa que consistía en bienes terrenos: largos años de vida, descendencia numerosa, abundancia de posesiones, etc.[17]. Sin embargo, con el tiempo viene una profundización: (1) en el cuadro de bienes deseados, se incorpora a Dios mismo como principal bien; (2) se ensancha el horizonte de esperanza, hasta el atisbo de una vida más allá de la existencia terrenal.

Esta mayor profundidad de la esperanza se puede percibir en algunos *Salmos* en los que Dios aparece como *elemento principal de la vida feliz*: «Mi bien es estar junto a Dios» (Sal 73, 28). «Me enseñarás el camino de la vida, hartura de goces, delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre» (Sal 16, 11). Incluso se afirma que los demás bienes no tienen valor, sin Dios: «¿Quién hay para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra. Mi carne y mi corazón se consumen: ¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios por siempre!» (Sal 73, 25-26). Vemos aquí una traslación de la mirada del judío piadoso, de las dádivas divinas, al Dios de las dádivas[18].

Además, el horizonte de esperanza se extiende progresivamente más, hasta rebasar claramente los lindes de la vida mortal. Algunos Salmos expresan la esperanza de que Yahveh, dador de la vida, salve *de alguna forma* al justo de la muerte (cfr. Sal 16, 11; 27, 1; 30, 4)[19] y le conceda una existencia perdurable. «Aunque se consuman mi espíritu y mi carne, Dios es la roca de mi espíritu, mi lote perpetuo» (Sal 73, 26). Esta línea esbozada por los Salmos[20] culminará más tarde en expresiones claramente escatológicas, como la de inmortalidad (*anástasis*) en el libro de Sabiduría, y la de la resurrección de los muertos, en Daniel y en el libro segundo de los Macabeos.

17. Esta mentalidad se transparenta incluso en escritos relativamente tardíos como Pr 8, 35; Sal 56, 14; 128; Ml 2, 5; Si 9, 9.

18. «Tu lealtad vale más que la vida» (Sal 63, 4. Cfr. también Sal 23; 36, 8-13. La misma idea en Sb 5, 15: los justos viven eternamente; en el Señor está su recompensa, y su cuidado corre a cargo del Altísimo).

19. Cfr. capítulo V, epígrafe 1a.

20. Cfr. también Jb 12, 2, 26, 6; Pr 15, 11.

Es importante notar que a lo largo de esta maduración perdura la idea de la que la fidelidad a Dios es condición para alcanzar la vida plena. Según la visión apocalíptica de Dn 12, la resurrección gloriosa está reservada a los justos, los amigos de Dios: aunque «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán» (v. 2) en el día final, sólo algunos resucitarán «para la vida eterna» (v. 2); los otros revivirán «para el oprobio, para el horror eterno» (v. 2). «Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad» (v. 3). La condición necesaria de lealtad a Yahveh aparece igualmente en el relato martirial de 2 M 7. La madre y siete hijos aceptan de buena gana la muerte, basándose en su convicción de que el Dios de Israel recompensará su fidelidad, resucitándolos para la gloria en el último día: «el Rey del mundo, a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna» (v. 9); al tirano le advierten, en cambio, que para él no habrá «resurrección a la vida» (v. 14).

(ii) *Cristo y su Espíritu, fuente de Vida*

Las líneas fundamentales de la enseñanza veterotestamentaria acerca de la vida se prolongan en el Nuevo Testamento. La categoría «vida» (vocablos principales: sustantivo *zoé*, verbo *zo*) continúa cargada de significado, a la vez que adquiere matices novedosos: el cristológico y el pneumatológico. Se afirma ahora que Cristo Resucitado difunde el don de su Espíritu, que implanta la semilla de vida eterna en los hombres durante la vida terrenal, y consuma el proceso resucitando a los hombres en el último día.

En los *Sinópticos* encontramos los siguientes ecos de la doctrina veterotestamentaria: (1) Dios como fuente primordial de vida (es el Viviente en sentido primario, el Dios vivo[21], Señor de la vida del hombre[22]); (2) la perspectiva de acceder a una existencia de calidad superior a la vida terrena[23] (Jesús promete a sus discípulos una vida imperecedera[24]); (3) el requisito ético para acceder a la vida eterna[25] (se ve especialmente en el evangelio de Mateo, donde el sustantivo *zoé* aparece con frecuencia emparejado con las exigencias morales del reino[26]). En cuan-

21. *Theós zon*: Mt 16, 16.
22. Cfr. Lc 12, 20.
23. «Quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16, 25); quien deja en el momento presente, casas, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos y hacienda, tendrá en el mundo venidero, vida eterna (cfr. Mc 10, 29-30).
24. *Zoé aionios*: Mc 10, 28-30; Mt 19, 27-29.25-46.
25. «Haz esto y vivirás» (Lc 10, 28).
26. Cfr. p. ej. Mt 5, 17-20.

to a la *novedad*, los Sinópticos centran el concepto de vida en Cristo: el Señor habla de sí mismo como el que otorgará o denegará la vida eterna en el día del juicio (cfr. Mt 25, 31-46; 13, 24-29.36-43). Y lo hará, según los hombres le hayan seguido durante su vida terrenal, o no.

En su predicación, los Apóstoles también concentran la promesa de vida en Cristo: según el relato de Hch 3, 11-26, San Pedro en su discurso de Pentecostés proclama a Jesús como el Jefe que conduce a la vida. Por su parte, San Pablo designa al Señor ante los cristianos como «Cristo, vida vuestra» (Col 3, 4).

El Apóstol ahonda en este misterio en sus grandes epístolas. En su carta a los *Romanos*, establece un paralelismo entre Adán y Cristo: Adán, con su caída (cfr. 5, 12-14)[27], dejó entrar el pecado y la muerte en el linaje humano (cfr. 8, 21; 6, 12; 8, 11). Cristo, por su parte, libera a los hombres de ambos males (cfr. 5, 14.18; 6, 12-14): les comunica una vida divina por la fuerza de su Espíritu (cfr. 8, 2.6.10-13)[28]. Según su epístola a los *Gálatas*, este Espíritu –el mismo que resucitó a Jesús– habita en los miembros de la Iglesia (cfr. 5, 16-6,8) y les permite vivir, ya en la tierra, una existencia muy por encima de la vida según la carne (cfr. caps. 5-6). En *Rm 6* San Pablo insiste en el comienzo de la vida eterna en la etapa terrena, identificando el momento bautismal como punto de arranque. Por el sacramento de iniciación, morimos ya al pecado, y comenzamos a vivir la esperanza de una vida eterna (v. 22) o de resurrección (v. 24): vivimos, y viviremos[29].

Podemos resumir la doctrina paulina diciendo que: (1) en ella el concepto de vida queda caracterizado tanto *cristológica* como *pneumatológicamente*; (2) se afirma su arranque en la vida terrenal. Estas dos notas se encuentran también en los *escritos joánicos*. En el Prólogo del Cuarto Evangelio, Cristo es presentado como preexistente en Dios, poseedor de una fuerza creadora y transmisor de Vida (cfr. Jn 1, 4)[30]. El Evangelio de San Juan está lleno de autodefiniciones de Jesús en términos de Vida: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25), «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6)[31]. Y también de autodefiniciones de la misión de Jesús, en términos de Vida: «Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16). «Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (Jn 5, 21)[32].

27. Cfr. también 1 Co 15, 20-22.
28. Cfr. también 1 Co 15, 45.
29. *Zésetai* (Rm 1, 17; cfr. también 2, 7; 5, 17.21; 8, 11.13; Col 2, 12).
30. Cfr. también 1 Jn 1, 1-2.
31. Y también: «el pan de vida» (Jn 6, 35.48); «la luz de la vida» (Jn 8, 12).
32. «Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en Él, tenga vida eterna y que yo le resucite el último día» (Jn 6, 40. Cfr. también Jn 6, 33; 10, 10; 1 Jn 4, 9).

El segundo aspecto significativo en San Juan es su modo de hablar «*presentista*». Habiéndose identificado Jesús como «la resurrección y la vida», puede decirse que su presencia incoa los misterios finales. En el diálogo con Marta, p. ej., Jesús invita a ésta, que piensa sólo en términos de resurrección futura, a creer que quienquiera que cree en Él ya ha vencido la muerte y ya posee vida duradera: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Jn 11, 25-26).

Así aparece claro que Cristo comunica a los hombres su fuerza vivificante no sólo en el día final, sino también de algún modo en el tiempo presente. Lo hace en cuanto que, revelador, transmite una enseñanza vivificante (cfr. Jn 6, 68; 10, 28; 12, 50; 17, 2-3). Lo hace también en cuanto que, objeto de fe, conduce al creyente a la vida (cfr. Jn 6, 40-47; 1 Jn 5, 12), al tránsito de la muerte a la vida (cfr. Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14), a la posibilidad de no morir jamás (cfr. Jn 11, 25-26). Lo hace, finalmente, en cuanto que, «eucaristizado», otorga vida eterna a quien come su carne y bebe su sangre (cfr. Jn 6, 54).

San Juan ofrece en el Apocalipsis un dibujo de la vida escatológica rico en imágenes: el árbol de la vida (cfr. Ap 2, 7; 22, 2.14.19), el agua de la vida (cfr. Ap 21, 6; 22, 1.17); pero sobre todo dibuja la existencia colmada como derivada de la presencia de Dios: «Él habitará con ellos... Él enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte, ni luto ni llanto ni dolor» (Ap 21, 3-4).

e) *Otras expresiones bíblicas*

Para concluir nuestro bosquejo de categorías bíblicas que expresan la bienaventuranza, mencionemos brevemente otras expresiones e imágenes que aportan matices específicos al cuadro. Su misma variedad y número sirven para indicar la inefabilidad del estado que Dios tiene reservado para los que le aman.

— banquete (comprende la idea de satisfacción de las necesidades del hombre –como sugiere la abundancia de alimento y bebida–, incluidas las necesidades sociales –como sugiere la compañía amable, tranquila, alegre, así como la intimidad y conversación con amigos–: cfr. Is 25, 6 -8 ; Mt 22, 1-10; 25, 1-10; Lc 12, 35-38; 13, 28-29; 14, 16-24; Ap 3, 20);

— gozo y alegría (cfr. Mt 25, 21); ausencia de lágrimas, llanto, dolor, fatiga (cfr. Is 25, 8; Ap 21, 4);

— paz (cfr. Is 2, 4; Jl 4, 10; Mi 4, 3) y descanso (cfr. Hb 4, 3.11);

— tesoro (subraya el carácter valioso de la bienaventuranza: cfr. Mt 6, 20);

— expresiones que añaden el matiz de retribución: premio copioso (cfr. Lc 6, 23), gloria (cfr. Rm 8, 18; 2 Tm 2, 10), herencia incorruptible (cfr. 1 P 1, 3).

Todas estas expresiones enriquecen nuestro cuadro de la bienaventuranza escatológica, y apuntan a un cumplimiento sobreabundante de los anhelos del hombre.

2. Comunicación divina y divinización del hombre: historia de la doctrina

Como corresponde a un misterio tan denso, la reflexión cristiana sobre la vida eterna ha sido extremadamente rica en el curso del tiempo. Hallamos en esta historia cierta basculación de acento, ora en el aspecto increado (posesión de Dios), ora en el aspecto creado (plenificación de la criatura); encontramos también (a partir del siglo III) cierta concentración de interés en la cuestión de la visión beatífica. Por encima de estas variaciones, sin embargo, es posible detectar un hilo conductor: la noción de *comunión personal* con Dios. Esta idea crucial –ya esbozada por la revelación bíblica– atraviesa los escritos de los Padres y escritores eclesiásticos, así como los pronunciamientos magisteriales, a lo largo de los siglos.

a) *La doctrina del premio, de la comunión con Dios y de la visión divina, en la época patrística*

Podemos resumir la historia de la doctrina patrística sobre la vida eterna como sigue[33]:

— Los primeros textos cristianos (siglos I-II) hablan en términos de *retribución*: la gloria es el premio que reciben los santos, especialmente los mártires.

Según la *I Carta de Clemente*, la fidelidad de Dios a sus promesas garantiza el premio futuro de los santos[34]. Y según la *Carta de Bernabé* es seguro que habrá un juicio y retribución, tanto para justos como para pecadores[35]. El relato del martirio de San Policarpo cita, como fundamento de la firmeza de los mártires, la perspectiva de un premio o de un castigo futuro: «Ellos, con los ojos de su corazón, miraron hacia las co-

33. Para una visión de conjunto, cfr. B. Daley, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991; A. Fernández, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.
34. Cfr. *I Clem*., 11, 1; 34, 3.7; 35, 1-3.
35. Cfr. *Carta de Bern*., 21, 1.

sas buenas que están reservadas para los que aguantan pacientemente»[36]; además, contrasta el juicio inicuo, bajo los perseguidores, con el juicio divino, y compara los tormentos relativamente breves con el premio eterno[37].

— Muy pronto también (ya en tiempos de los Padres apostólicos, siglos I-II), la *unión* con Dios o con Cristo (especialmente a través del martirio) es considerada como elemento central del premio celestial.

Este aspecto destaca en las cartas que escribe San Ignacio antes de su martirio. Como los otros escritores antiguos, expresa la convicción de que «un premio de incorrupción y vida eterna» aguarda al «atleta de Dios»[38]. Pero sobre todo formula su esperanza en términos de comunión: ve su próxima muerte como medio para llegar a Dios (cfr. *Ad Romanos*, 1, 2; 2,2). Habla del martirio como una «muerte en Jesucristo», camino para unirse personalmente con aquel que murió y resucitó «por nosotros» (*Ad Rom.*, 6, 1). La meta suprema es: «que ninguna cosa, ni visible ni invisible, se me oponga por envidia a que yo alcance a Jesucristo!» (*Ad Rom.*, 5, 3; cfr. también 6, 1). Destaca, por tanto, el vínculo entre la vida feliz y la unión con Cristo: «aparte de Cristo Jesús, no tenemos vida verdadera» (*Ad Trallianos*, 9, 2). Es una temprana definición cristológica de vida eterna.

Otro mártir, del siglo II, San Justino, menciona los mismos dos aspectos que San Ignacio: por una parte, profesa la convicción que distingue a los cristianos de una sociedad hedonista: que los impíos serán castigados en fuego eterno y los justos, semejantes a Cristo, estarán unidos a Dios (cfr. *II Apologia*, 1). Añade que el corazón del premio consiste en la «incorrupción y compañía» de Dios (*I Apologia*, 10).

— Las nociones de *divinización* y de *visión* de Dios, inspiradas en 1 Jn 3, 2, cobran importancia a partir de finales del siglo II.

Para San Ireneo de Lyon, la vida eterna consiste principalmente en «ver a Dios» (*Adversus haereses*, IV, 20, 5). Según este autor, el hombre no está naturalmente capacitado para contemplar la divinidad, pero Dios se deja ver: «Lo imposible para el hombre es posible para Dios.... Éste es visto por los hombres porque quiere, cuando y como quiere.... Será visto en el reino de los cielos» (*Adv. haer.*, IV, 20, 5). En cuanto que la visión final implica una autodonación de Dios, es la última, la más grande, de las dádivas divinas. Dice bellamente: «Fue necesario que la persona humana fuera en un primer instante creada; y, una vez creada, que recibiera

36. *Martyrium Polycarpi*, 2, 3.

37. La línea «martirial» hallará continuación: p. ej. la *Passio Perpetuae* del siglo III ofrecerá dos visiones del destino de los mártires: una vida de alegría y reposo en un jardín lujoso; y Dios mismo dándoles la bienvenida, y los ángeles acompañándoles.

38. *Ad Polycarpum*, 2, 3.

crecimiento; y habiendo recibido crecimiento, fuese fortalecida; y habiendo sido fortalecida, abundase; y habiendo abundado, se recuperase [del pecado]; y habiéndose recuperado, fuese glorificado; y una vez glorificado, viese a su Señor. Porque Dios es el que está todavía por ver, y la visión de Dios produce la inmortalidad, pero la inmortalidad le hace a uno casi Dios» (*Adv. haer.*, IV, 38, 3). Aquí vemos cómo San Ireneo no valora la divinización o la inmortalidad en sí mismas, sino como elementos integrantes de la comunión con Dios. En tal comunión consiste el premio de los justos (cfr. *Adv. haer.*, V, 27, 2; también IV, 37, 7; 38, 3): es «recibir a Dios» (*Adv. haer.*, III, 20, 2) como vida y luz (cfr. *Adv. haer.*, V, 27, 2)[39].

— En el siglo III, la línea teológica de la «visión de Dios» experimenta notable desarrollo, derivando hacia la vertiente *cognoscitiva* (*gnosis*) (especialmente en la escuela de Alejandría).

Dice Clemente: «A los que hayan sido limpios de corazón les concede, elevados a la cercanía de Dios, su perpetua contemplación. Así son llamados con el nombre de dioses» (*Stromata*, VII, 10, 56, 5-6). Debido probablemente al contacto con la filosofía helénica, toma cuerpo el aspecto *intelectual* de la visión beatífica: Clemente habla de una contemplación eterna de Dios «con comprensión y certeza» (cfr. *Strom.*, VII, 10, 56,5 – 57,3).

Orígenes sigue en la misma línea que su predecesor. La alegría del hombre, afirma en *De principiis*, II, 11, es la contemplación de Dios como verdad última y belleza. Ya que el alma humana tiene «un deseo propio y natural de conocer la verdad de Dios y reconocer las causas de las cosas» (*De princ.*, II, 11, 4), la contemplación desnuda de Dios colma ese deseo. Así, el banquete celestial prometido en las escrituras ha de entenderse como «la contemplación y comprensión de Dios» (*De princ.*, II, 11, 7).

— En la misma época, sin embargo, no queda olvidado el aspecto *unitivo* de la vida eterna: se realizan importantes esfuerzos teológicos por conectarlo con la línea cognoscitiva (a través de una mística centrada en el Logos).

Orígenes desarrolla una profunda *mística del amor* a Dios y a Cristo, que le permite mantener el aspecto de comunión en su escatología. Interpreta la frase «Dios todo en todo» (1 Co 15, 28) en clave de nupcias entre Dios y las almas: en *Commentarii in Ioannem*, XIX, 4, 24 afirma que la restauración final será como una auténtica «mezcla y unión» con Dios en el amor: habrá un «conocimiento» en sentido de comunión amorosa (*to ginoskein antí tou anakekrasthai kai henosthai*).

39. San IRENEO da mayor profundidad aun a este cuadro de intimidad, señalando el papel del Hijo: «Dios... será visto en el reino de los cielos... conduciendo el Hijo al Padre» (*Adv. haer.*, IV, 20, 5: he aquí un apunte de la conexión entre divinización, visión, y la persona del Hijo).

La razón última de que Orígenes entienda que conocimiento implica «mezclarse» con Dios se halla en su teología del Logos. El Logos que está eternamente con Dios (*pros ton theón*: Jn 1, 1) y le contempla eternamente es para el alejandrino el punto de anclaje de los hombres en el misterio divino: «Habrá una actividad para aquellos que han venido a estar con Dios, a través del Logos que está con Él: aprehender a Dios (*katanoeín ton theón*: *Comm. in Ioann.*, I, 16, 92). «Uno verá al Padre y las cosas del Padre por sí mismo, como lo hace el Hijo» (*Comm. in Ioann.*, XX, 7, 47). La unión con la segunda Persona implica insertarse como hijo en el seno divino y colocarse cabe al Padre. Así, la escatología se funde con una mística del Logos.

Los contemporáneos de Orígenes en la Iglesia occidental ostentan un modo análogo de pensar. San Hipólito habla de la esperanza del cristiano en términos de divinización: llegar a ser inmortal e incorruptible en cuerpo y alma [40], y también en términos de unión: ser compañero familiar de Dios y coheredero de Cristo [41]. De forma análoga, San Cipriano habla tanto de la gloria de la visión [42], como de una convivencia con el Señor y el Padre [43].

— Con el paso de los siglos, la reflexión cristiana busca –con mayor o menor fortuna– un *equilibrio* entre la consideración intelectual de la vida eterna y la consideración unitiva; puede decirse, sin embargo, que en general prevalece la meditación teológica del primer tipo. En Oriente la lucha antieunomiana del siglo IV no hace sino alentar el pensamiento teológico en esta dirección.

Unas palabras de San Gregorio Nacianceno muestran hasta qué grado él ve implicados los aspectos *cognoscitivos* y *unitivos* en la relación escatológica del hombre con Dios: «El ser divino… crea a hombres endiosados (*theoeideís*), conversando –como con amigos– con aquellos que han alcanzado este estado; y –para emplear una expresión audaz– uniéndose Él mismo como Dios, a dioses (*theoís*), y haciéndose conocer por ellos en la misma medida, quizá, en que Él conoce a aquellos que Le son conocidos» *(Oratio 45* [*In Sanctum Pascha*], 3) [44].

Pero los cristianos orientales se detienen más y más en el aspecto *intelectual* de la visión de Dios. La *controversia eunomiana* del siglo IV agudiza este proceso, al obligar a centrarse en la cuestión de si la esencia (*ousía*) divina es accesible a la capacidad cognoscitiva de la criatura [45].

40. Cfr. *Refutatio omnium haeresium*, X, 34, 3.
41. Cfr. *ibid*., X, 34, 2.
42. «Cuál será la gloria y cuánta la alegría en ser admitidos a ver a Dios» (cfr. *Epistula 58*, 10).
43. Abrazo y beso del Señor y vista de Dios: cfr. *Epistula 6*, 4; *Ep. 37*, 3.
44. PG 36: 628A-B. Cfr. también la bella definición del Reino de los cielos, en términos de unión entre alma y Trinidad, que ofrece SAN GREGORIO NACIANCENO en *Oratio 16*, 9.
45. Cfr. V. LOSSKY, *Le problème de la vision face à face et la tradition patristique de Byzance*, Berlin 1957, pp. 512-537.

La manera de concebir la meta escatológica deviene más gnoseológica. Declara San Basilio: «Nuestro fin bienaventurado... es el conocimiento de Dios» *(De Spiritu Sancto*, 8, 18). Y afirma San Cirilo de Alejandría (siglo V): la vida eterna «no significa simplemente resucitar, sino más exactamente vida de descanso y gloria y gozo: gozo espiritual. La clave del deleite espiritual es el perfecto conocimiento de Dios» *(Commentarii in Ioannem*, X: Jn 14, 21). El centro de este conocimiento, añade San Cirilo detallando más, es la visión del Logos tal como es: no velado por su humanidad, sino radiante en la gloria divina que le pertenece por naturaleza (cfr. *Comm. in Ioann.*, XI, 2: Jn 16, 25)[46].

Con todo, no queda olvidado el aspecto unitivo del misterio escatológico. San Juan Crisóstomo afirma que el desvelarse de Dios, que permite al alma saber mucho más que ahora, significa que el hombre es admitido a una superior familiaridad y sabiduría (cfr. *In epistulam I ad Corinthios homilia 34*, 2). En el corazón de la bienaventuranza están conjuntamente la cercanía a Dios y la capacidad de verle cara a cara (cfr. *In Ioannem homilia 12*, 3). El Crisóstomo define el papel central del Hijo en esta familiaridad con Dios en estos términos: «¿Por qué vivimos, por qué respiramos, qué somos, si no recibiremos una participación en esa visión [que tiene el Hijo de la esencia de Dios]?» (*In Ioann. hom. 12*, 3). Al referirse a la *participación* en la visión que tiene el mismo Hijo, el Crisóstomo recuerda cómo la asociación vital del hombre con la segunda persona divina, sirve de base para la visión beatífica[47].

También entre los Padres latinos de la misma época encontramos enfoques bastante personalistas y relacionales del misterio escatológico. P. ej., declara San Ambrosio: «La vida es estar con Cristo; donde está Cristo, allí está la vida, allí está el Reino» (*Expositio evangelii secundum Lucam*, 10, 121). Con esta frase, el Obispo de Milán pone nombre propio al destino final del hombre. En la misma línea prosigue San Agustín. Conocida es su frase tajante, que define a Cristo como patria del hombre: «*ipse [Dominus Iesus] post istam vitam sit locus noster*» (*Enarratio II in Psalmum 30*, *sermo 3*, 8). En otro lugar, habla de la felicidad última del hombre en términos de amor: «¿Puede ser otro el sumo bien del hombre fuera de Aquel cuya posesión le asegura la felicidad? Este bien es solo Dios, al que únicamente nos une el afecto, el amor, la caridad» (*De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 14, 24).

— Podemos afirmar que la lenta derivación de la teología de visión hacia el terreno intelectual, que ciertamente se produce en alguna medida, no anula la dimensión de comunión en el pensamiento patrís-

46. De nuevo, vemos cómo la segunda Persona es reconocida como figura central de la visión bienaventurada.

47. Añadirá que el desvelarse de Dios, que permite al alma saber mucho más que ahora, significa que el hombre es admitido a una inefable familiaridad y sabiduría (*In epistulam I ad Corinthios homilia 34*, 2). En definitiva, en el corazón de la alegría celestial están conjuntamente la cercanía a Dios y la capacidad de verle cara a cara: cfr. *In Ioannem hom. 12*, 3).

tico. En los siglos posteriores los pensadores cristianos también tendrán presente la doble dimensión *–afectiva* e *intelectual*– de la visión beatífica, aunque irán acentuando paulatinamente el segundo aspecto.

b) *Conocimiento y amor de Dios por parte de los bienaventurados, en la Escolástica*

En la época medieval continúa la «tensión» entre el aspecto gnoseológico-intelectual de la bienaventuranza, y su aspecto de comunión personal. Encontramos una buena muestra de este fenómeno en la obra de los escolásticos.

Según San Buenaventura, la gloria del paraíso consiste en la visión, posesión y fruición de Dios. La visión será cara a cara: Dios aparecerá a los bienaventurados desnudo y sin ningún velo, dejándose ver en su misma sustancia. Solamente Dios, el sumo bien, puede saciar nuestro apetito y otorgar la felicidad plena [48].

Santo Tomás, por su parte, identifica la contemplación de Dios (*contemplatio Dei* [49] o *visio divinae essentiae* [50]) como el fin último y la máxima felicidad del hombre; a esta conclusión llega, después de examinar las distintas potencias humanas para identificar aquella que realiza la operación más noble [51]. Sitúa, pues, la *beatitudo* en la *pars intellectiva* del hombre, definiendo el contenido formal de la bienaventuranza *como operatio intellectus speculativi* (cfr. *Summa Theologiae,* Ia-IIae, q. 3, a. 5).

Hasta aquí, se puede apreciar la veta intelectualista en la construcción de Santo Tomás. Sin embargo, su pensamiento toma otro sesgo a la hora de explicar cómo es posible la visión inmediata de la divina esencia por parte de una criatura. Tal visión, afirma el Aquinate, sobrepasa las posibilidades naturales de la facultad intelectiva: precisa una ayuda divina (*lumen gloriae*) que eleve al intelecto humano. Más exactamente, esta ayuda consiste en unirse Dios al intelecto para actualizarlo, sin intervención de una forma intermediaria [52]. En este punto podemos percibir cómo, dentro de la reflexión tomista acerca de la visión, reaparece la lógica de la unión: Dios mismo se une al hombre (aunque ciertamente, según estos textos, se une al hombre a través de la facultad intelectiva). Así puede afirmarse que Santo Tomás no posterga completamente el aspecto de relación interpersonal de la bienaventuranza. Dice bellamente en la

48. Cfr. *Commentaria in Libros Sententiarum*, IV, d. 49, a. único, q. 1.
49. *Summa contra gentiles*, III, 37.
50. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 3, a. 8.
51. En este punto sigue el razonamiento aristotélico: cfr. p. ej. *Ethica*, libros I y X.
52. «*Deus... se intellectui creato coninugit, ut intellegibile ab ipso*» (*S. Th*., I, q. 12, a. 4, c); «*divina essentia uniatur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu*» (*S. Th*., I, 12, 2, ad 3).

Expositio in Symbolum Apostolorum, art. 12: «En la vida eterna lo primero es que el hombre se une con Dios. Pues el mismo Dios es el premio y el fin de todos nuestros trabajos... Sólo Dios sacia [el deseo del hombre] y lo excede infinitamente». Y en la *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, afirma que quien tenga más caridad verá a Dios con mayor perfección (la razón: donde hay mayor caridad hay mayor deseo; y el deseo hace al sujeto que desea de algún modo apto y preparado para recibir lo deseado).

De todas formas, los escotistas criticarán la preeminencia del aspecto intelectual en la formulación tomista. Mantendrán que la bienaventuranza reside primordialmente en la voluntad, y que consiste formalmente en un acto de amor: es ésta la operación que permite poseer a Dios en grado máximo. (En ambos campos, tomista y escotista, detectamos una carencia de fondo, ligada al uso del método analítico [53] para estudiar la consumación humana. Con tal método, que *distingue* y *separa*, se tiende a *restringir el concepto de bienaventuranza*, en vez de buscar justo lo contrario: un cuadro *holista* de la plenitud escatológica del hombre).

En cuanto al *Oriente* medieval, algunas cuestiones relacionadas con la visión de Dios ocupan también la atención de los teólogos.

En el siglo XIV Gregorio Palamas retoma una distinción –utilizada ya por Teodoreto de Ciro– entre esencia (*ousía*) y gloria (*doxa*) divina, para elaborar una propuesta sobre cómo una criatura puede «ver a Dios» [54]. Las criaturas, sostiene, no pueden ver la *esencia* divina (esto es imposible), pero sí su *energía* [55]. En esta distinción, entre la inefable esencia divina y la perceptible energía, luz o gloria que de ella fluyen y que le son inseparables, Gregorio pretende defender la trascendencia de Dios, a la vez que la posibilidad real de las criaturas de asirLe [56]. Aunque este aspecto de la doctrina palamita siempre ha sido discutido [57], no hay que perder de vista que representa un intento de solucionar una cuestión importante: cómo puede una criatura alcanzar tanta intimidad con Dios [58].

53. Procedimiento que sigue el análisis aristotélico de la felicidad.

54. Una buena exposición se puede encontrar en sus *Tríadas* (ed. crít. de J. MEYENDORFF, Leuven 1973 [2.ª ed.]), especialmente *Tríada I*, 3; *Tríada II*, 3; y *Tríada III*. Cfr. también: *Capita*, 64-150 (ed. crít. de R.E. SINKEWICZ, Ontario 1988) y *Homilías* 34 y 35 (PG 151: 424-449).

55. «No has de pensar que Dios se deja ver en su esencia (*ousía*) que está por encima de toda esencia, sino en su don divinizante y su energía, en la gracia de adopción, en la deificación increada, en la iluminación hipostatizada. Debes pensar que es ése el principio de la divinidad… con que uno puede comunicar sobrenaturalmente; en el que uno puede ver; y con que se puede uno unir» (*Tríada III*, 1, 29).

56. Punto negado de forma un tanto radical por su contemporáneo, el filósofo BARLAAM DE CALABRIA.

57. Críticas hubo, ya en su tiempo, por parte del también ortodoxo GREGORIO AKINDYNOS; en el siglo XVII, de D. PETAU; en la época contemporánea, de M. JUGIE (cfr. «Palamas», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11/2, Paris 1932, esp. cols. 1750-1765; 1773). Por otro lado, ha sido defendido por ortodoxos modernos como J. MEYENDORFF (cfr. *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959) y V. LOSSKY (cfr. *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962).

58. De hecho, afirma GREGORIO PALAMAS: «Esta gracia [se refiere al sumergir Dios al hombre en el ámbito divino] es de hecho una relación (*schesis*), aunque no de tipo natural. A la vez, está más allá de toda relación» (*Tríada III*, 1, 29).

Es un botón de muestra de cómo, en la teología oriental medieval, se plantearon juntamente la cuestión de la visión beatífica y el misterio más amplio, por así decir, de comunión íntima del hombre con Dios.

c) *Visión y posesión de Dios en los documentos magisteriales*

La tensión entre los aspectos intelectuales y unitivos de la visión beatífica se puede apreciar igualmente en documentos del Magisterio medieval. El documento escatológico más importante de la época, la Constitución *Benedictus Deus* (siglo XIV), hace una presentación «bidimensional» de la vida eterna: por una parte, utiliza términos cognoscitivos para describir la suerte de los santos: «ven la divina esencia con una visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna criatura» (aquí vemos reflejada la teología de la época); por otra, incluye mención del aspecto unitivo del misterio: los santos «estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celestial con Cristo, admitidos en la compañía de los ángeles» [59].

Por su parte, el Concilio de Florencia del siglo XV, en el que orientales y latinos rechazan conjuntamente la teoría palamita de la visión de Dios, utiliza una fórmula que mezcla el lenguaje intelectualista y el personalista: habla de la directa visión de los bienaventurados, pero no ya de una genérica «esencia» divina, sino de las Personas divinas: «ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es» [60]. Aunque la intención principal aquí es defender la inmediatez de la visión frente al palamismo, la explícita inclusión de la Trinidad es una indicación de que no ha caído totalmente en olvido la idea de bienaventuranza como íntima relación entre personas humanas y Personas divinas.

Sin embargo, el fuerte desarrollo de la línea personalista vendrá en la época contemporánea, plasmándose en los textos del Concilio Vaticano II. Las fórmulas que emplea el Concilio en la Constitución dogmática *Lumen gentium* son especialmente significativas. En el n. 48, para describir la vocación de la humanidad al Padre con Cristo en el Espíritu, el Concilio utiliza términos de amor y unión íntima con Jesús: «Mientras habitamos en este cuerpo, vivimos en el destierro lejos del Señor (cfr. 2 Co 5, 6), y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior (cfr. Rm 8, 23) y ansiamos estar con Cristo (cfr. Flp 1, 23). Ese mismo amor nos apremia a vivir más y más para Aquel que murió y resucitó por nosotros (cfr. 2 Co 5, 15)... Y como no sabemos ni el día ni la hora, por aviso del Señor, debemos vigilar cons-

59. DH 1000.
60. DH 1305.

tantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cfr. Hb 9, 27), si queremos entrar con Él a las nupcias...».

Esta línea, que subraya el aspecto del cielo como comunión, halla expresión acabada en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Allí encontramos reunidos los diversos aspectos del misterio, tanto de conocimiento como de comunión. Resumidamente, éstas son las afirmaciones:

— *la esencia de la vida eterna como comunión*: «Los que mueren en la gracia y la amistad de Dios y están perfectamente purificados, viven para siempre con Cristo» (n. 1023), para gozar una «vida perfecta con la Santísima Trinidad», una «comunión de vida y de amor con Ella, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados» (n. 1024);

— *el lugar central de Cristo en este misterio*: «Vivir en el cielo es "estar con Cristo" (cf. Jn 14, 3; Flp 1, 23; 1 Ts 4,17). Los elegidos viven "en Él"» (n. 1025). Esto es así, porque «Cristo... asocia a su glorificación celestial a aquellos que han creído en Él y que han permanecido fieles a su voluntad. El cielo es la comunidad bienaventurada de todos los que están perfectamente incorporados a Él» (n. 1026). (Cristo aparece así como el punto de inserción de la humanidad en Dios);

— *el aspecto de visión y divinización, en el interior del misterio de comunión*: «A causa de su transcendencia, Dios no puede ser visto tal cual es más que cuando Él mismo abre su Misterio a la contemplación inmediata del hombre y le da la capacidad para ello» (1028). Gracias a la autodonación de Dios y la elevación que opera en la criatura, los bienaventurados «son para siempre semejantes a Dios, porque lo ven "tal cual es" (1 Jn 3, 2), cara a cara (cf. 1 Co 13, 12; Ap 22, 4)» (n. 1023);

— *la concomitante consumación de las restantes dimensiones del hombre*: «El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de dicha» (n. 1024).

3. Reflexión teológica: la comunión con Dios como núcleo de la vida eterna

Los datos escriturísticos, patrísticos y magisteriales proporcionan los elementos para elaborar una reflexión coherente sobre el misterio de la vida eterna. Cabe establecer en primer lugar la distinción, entre una vertiente increada y una vertiente creada del misterio. Es decir, distinguir entre el misterio de Dios Trino que se autoentrega a los hombres hasta

formar con ellos un consorcio interpersonal, por una parte; y por otra, la reverberación de esta presencia divina en el ser creatural (misterio de transfiguración y de gozo subjetivo). Si bien estas dos facetas se hallan inseparables en el misterio del *éschaton*, la distinción entre el aspecto increado y creado permite apreciar una jerarquía en las realidades contenidas en el misterio de vida eterna. Lo primero es Dios (su autocomunicación). Después vienen los bienes que fluyen de la compañía divina (*omnia bona pariter cum illa*[61]): plenificación del hombre, gozo, etc.

Con estas ideas como guía, podemos enunciar cuatro tesis concatenadas:

(1) Toda la economía salvífica se encamina hacia la consumación de la unión entre Dios y las criaturas libres. Por tanto, el *telos* del hombre se puede definir relacionalmente: es un destino-en-Dios. En el núcleo de este misterio hallamos una realidad increada: Dios que se da al hombre.

(2) El consorcio escatológico divino-humano posee forma trinitaria: formalmente, es una *communio sanctorum ut filii Patris in Spiritu Sancto utque fratres in Filio*. El Espíritu une a las personas humanas a Cristo, el Hijo hecho hombre, convirtiéndolos en hijos (adoptivos) del Padre. Este sentarse junto a Cristo a la derecha del Padre, este sumergirse en el reflujo amoroso –pneumático– entre Padre e Hijo, es el verdadero núcleo de la vida eterna. Como dice el Papa Juan Pablo II en su discurso sobre el cielo: «es el encuentro con el Padre, que se realiza en Cristo resucitado gracias a la comunión del Espíritu Santo» (*Audiencia general*, *21.VII.1999*).

(3) De este misterio de comunión entre las personas humanas y las Personas divinas fluye el resto de dimensiones de la bienaventuranza que hemos estudiado en la parte positiva:

— la asimilación del hombre a la Persona del Verbo implica una divinización;
— la inserción en el Hijo otorga una participación en su conocimiento íntimo del Padre;
— también, la incorporación a Cristo trae consigo la solidaridad con los demás justos;
— la compenetración con Dios produce en la criatura efectos gozosos: plenitud, la Vida, etc.

(4) En cuanto fruto no sólo de la graciosidad de Dios, sino también de cierta cooperación del hombre, la situación escatológica del bienaventurado se puede considerar como «premio».

61. Cfr. Sb 7, 11.

Vamos ahora a exponer con mayor detenimiento estas ideas.

a) *Un Dios que se autodona*

El aspecto increado del misterio es Dios Trino que se da al hombre. Este hecho claramente exige una formulación en clave personalista y relacional[62]. La Trinidad se abre ante el hombre, permitiendo a éste –gracias a la obra del Espíritu– sentarse junto con el Hijo *pros ton theón*, cara a cara con el Padre, en una relación amorosa y filial.

Desde esta perspectiva, la esencia de lo que llamamos cielo o bienaventuranza aparece no tanto como la permanencia en un lugar físico, cuanto una «estancia» de otra índole: un colocarse en el interior de Dios[63]. Dios con nosotros; nosotros en Dios. Es éste un situarse mucho más profundo. «Adonde está Dios, es el cielo» (Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 46, 2). «Allí donde estás Tú es el cielo, y donde no estás es infierno y muerte» (*Imitación de Cristo*, III, 59). «*Ipse [Dominus] post istam vitam sit locus noster*» (San Agustín, *Enarratio in Psalmum 30*, 8 [vers. 21]). Dios aparece como la patria del hombre (criatura hecha para la comunión).

b) *Las dimensiones trinitarias del misterio*

La consumación humana no consiste simplemente en la contemplación de una esencia divina unitaria, sino en unas relaciones diferenciadas con las tres personas divinas, de acuerdo con el orden que Padre, Hijo y Espíritu Santo guardan entre sí[64].

El *don del Espíritu* opera en el hombre –incoativamente, ahora; plenamente, en el *éschaton*– una transformación específica. Como Amor recíproco entre Padre e Hijo (que reside en el Hijo como ilimitado amor filial hacia el Padre), el Espíritu que Jesús comparte con los hombres reside y actúa en ellos como un amor filial hacia el Padre. En este sentido, «*cristifica*» a los hombres, a base de convertirlos en hijos. Identifica a cada uno con Cristo en el aspecto más profundo de su Per-

62. «Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios» (JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general del 21.VII.1999*).

63. Un «cielo» es posible, sugiere K. RAHNER, porque Jesucristo existe como Dios-hombre: en Él se ha otorgado a la humanidad un «lugar» en el ser mismo de Dios. Cfr. «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en *Escritos de teología*, III, Madrid 1961, pp. 47-59.

64. Cfr. J. ALFARO, «Cristo glorioso, Revelador del Padre», *Gregorianum* 39 (1958) 267.

sonalidad: como Unigénito del Padre, receptor de todo lo que posee la Fuente Ingénita, y dador a su vez de todo lo que posee.

Este misterio de identificación de la persona creada con una Persona divina –la Segunda– no se realiza de un modo extrínseco: el Espíritu Santo no esculpe nuestro ser copiando un modelo exterior al hombre (haciéndolo un *alter christus*), sino que, a base de sumergirlo –por participación– en la misma Filiación que constituye el misterio personal de Jesús[65], le convierte de algún modo en *Ipse Christus*[66], hasta tal punto que pueda decir: yo, ya no vivo; es Cristo quien vive en mí.

Cierto que este misterio de unión no suprime totalmente la identidad creatural (a diferencia de la concepción del hinduismo védico, que piensa una disolución de la personalidad humana en Brahman); permanece cierta alteridad del yo cara a Cristo. Sin embargo, sí cabe hablar de una identificación de la persona humana con la Persona del Hijo, para formar una única persona mística[67]. Se produce una unión por interpenetración, más estrecha que cualquier otra que pueda haber en el mundo creatural.

Injertado en Cristo, viviendo en Cristo, convertido en Cristo, el hombre participa de la experiencia del Hijo –la única, la infinita, la que agota todo su existir: decir *Abbá*–. Ésta, la palabra más bella del Nuevo Testamento, expresa el misterio de haber recibido y haber aceptado todo del Padre como don, y en un segundo momento –en un reflujo de amor– el haber entregado todo al Padre (como ocurre en la Cruz, en la Misa, etc.).

Ser convertido en hijo significa experimentar la infinita graciosidad del Padre; y también vivir la ilimitada receptividad o apertura del Hijo, así como su absoluta disponibilidad y autoentrega ante el Padre. Tal experiencia, de recepción del don paternal y de ofrecimiento de un holocausto filial, es la forma cabal del misterio del Reino.

> Para describir este misterio final fallan las palabras y hace falta recurrir a múltiples comparaciones: la nupcial (dos personas que forman una sola carne); la anatómica: cabeza-cuerpo; la botánica: vid-sarmientos; y fórmulas como Cristo en nosotros y nosotros en Cristo, o el *Totus Christus* de San Agustín y la persona mística de Santo Tomás[68]. Todas

65. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972; «La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación», en *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, pp. 69-93.

66. Según la expresión de SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 121. Cfr. A. ARANDA, «El cristiano, *alter Christus, ipse Christus* en el pensamiento del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer», en M. BELDA ET AL. (eds.), *Santidad y Mundo*, Pamplona 1996, pp. 129-187.

67. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2, ad 1.

68. Cfr. también la sublime descripción que ofrece SAN JUAN DE LA CRUZ de este misterio, en *Cántico espiritual*, estrofas 38-39.

dicen lo mismo: injertados en la relación subsistente filial con el Padre, el hombre vive una vida que se define totalmente como filiación: gozosa recepción de todos los dones del Padre, a la vez que total ofrecimiento de todo lo que uno posee (un morir a uno mismo).

¿Qué papel desempeña la Humanidad de Cristo, en la bienaventuranza? Conviene hacer aquí una nueva consideración de la «visión de la humanidad de Cristo y de los demás justos». En la antigua tradición manualística, este aspecto se clasificaba como parte de la bienaventuranza «accidental». Sin embargo, hay que decir que la visión de la Humanidad de Cristo es esencial para la bienaventuranza humana [69].

Si la parusía se entiende como aquella manifestación de Jesucristo en la que su humanidad cumple, no ya la función kenótica de esconder su divinidad, sino la función definitiva de desvelar esta divinidad, entonces tal manifestación del Señor mostrará a las claras su identidad como Hijo, y su relación esencial al Padre. En efecto, no es posible que el Hijo se manifieste en toda su verdad, cabalmente, sin manifestar también al Padre, del que recibe todo (y al Espíritu Santo, vínculo de Amor con el Padre).

Por esta vía crística la criatura humana se coloca *pros ton theón* (frente al Padre). Conoce al Padre como hijo, es decir, en cuanto fuente ingénita y engendradora del Hijo. Esto implica, para la criatura, haber remontado el río de comunión intradivina, siguiendo la «jerarquía» trinitaria: por el Espíritu, en el Hijo, hasta el Padre, fuente originaria de toda divinidad [70]. Y así, ver finalmente –en Cristo glorioso– a la Trinidad en su articulada realidad.

Ver o conocer, tal como venimos hablando aquí, tiene un sentido mayor que una captación intelectual: implica la relación vital con las Personas divinas, a base de connaturalidad y contacto. Contemplaremos al Padre con la misma mirada amorosa del Hijo, y unidos al Hijo por el Espíritu Santo haremos un acto de entrega perfecta y plena al Padre [71]. A su vez, éste se volcará sobre nosotros con toda su personalidad generosa. Se formará entonces el último misterio, de una unidad divino-humana.

c) *La transformación del hombre unido a Dios*

Del primer aspecto (increado) de la Vida llegamos al segundo aspecto: la repercusión en la criatura de la presencia trinitaria. Elevación y divinización del pobre ser creatural; conocimiento gozoso de la intimidad divina, comprensión de cosas que son muy del interior de Dios;

69. Cfr. J. ALFARO, «Cristo glorioso, Revelador del Padre», 222-270.
70. Cfr. *ibid*., p. 218.
71. De ahí el valor de la analogía *nupcial*, tan preferida por la revelación: la unión corporal de los esposos es sacramento de su amor interpersonal.

gozo y fruición de amor; experiencia de plenitud vital tanto en la dimensión espiritual como en la corporal (sentimientos y sentidos incluidos); en suma, satisfacción y felicidad sobreabundantes. «Sólo Dios sacia [los anhelos del hombre], y aun los excede infinitamente» (Santo Tomás de Aquino, *In Symbolum Apostolorum*, 12). «¿Qué será cuando toda la belleza, toda la bondad, toda la maravilla infinita de Dios se vuelque en este pobre vaso de barro que soy yo, que somos todos nosotros? Y entonces me explico bien aquello del Apóstol: "ni ojo vio, ni oído oyó..."» (San Josemaría Escrivá de Balaguer, en *Hoja Informativa*, n. 1, Madrid 1976, p. 5).

Aquí valen todas las expresiones como luz, alegría, gozo, tranquilidad; y figuras como banquete, ciudad gloriosa, etc. Todas ellas colorean un cuadro de total acabamiento del hombre y de su entorno vital: una antropología y una cosmología consumadas[72].

La plenitud escatológica humana incluye el *gozo de la compañía de los santos y ángeles*. La dimensión colectiva de la vida eterna es inseparable del aspecto de comunión personal con Cristo, porque Jesús, al enviar su Espíritu, no sólo une a sí a cada hombre, sino que al mismo tiempo los une entre sí en la caridad para formar un cuerpo: la humanidad nueva.

Esta consideración lleva a plantear si la compañía de los ángeles y santos puede tomarse simplemente como parte accidental de la bienaventuranza (como afirman algunos manuales antiguos), una especie de apéndice al misterio central de comunión con Dios. Teniendo en cuenta la naturaleza relacional del hombre, parece más bien parte inseparable y esencial del misterio de *koinonía* final. En el cuadro del Reino escatológico, es insoslayable la dimensión colectiva o corporativa. Dice San Cirilo de Alejandría: «Todos nosotros, una vez recibido el único y mismo Espíritu, a saber, el Espíritu Santo, nos fundimos entre nosotros y con Dios»[73].

Con Cristo como lugar común de inserción, la vida bienaventurada puede definirse como la definitiva *communio iustorum ut fratres in Filio utque filii Patris, in Spiritu Sancto*. La familia originaria formada por las tres Personas divinas amplía de este modo su ámbito de comunión, a las personas creadas, para formar la familia de Dios.

d) *El sentido profundo del cielo como «premio»*

La vida eterna, como hemos visto, consiste en alojarse en el interior de Dios, en entablar relación permanente con las Tres Personas di-

72. Cfr. también el cap. V: «La resurrección de los muertos» y cap. VI: «Los nuevos cielos y tierra».
73. *Commentarii in Ioannem*, XI, 11: Jn 17, 21.

vinas. El carácter familiar de tal Vida reclama, por su misma naturaleza, una previa adecuación de la criatura. En otras palabras: el diálogo amoroso requiere un interlocutor preparado, hecho de alguna manera connatural con la Trinidad. ¿Quién puede estar eternamente contemplando al Padre, si no alguien que ha aprendido a amarle ya en esta vida como hijo? ¿Quién puede gozar del aliento constante del Espíritu, si no alguien que ya ha llegado a compenetrarse con Él y a seguir sus mociones más sutiles? ¿Quién puede gozar de la unión vital con Cristo-cabeza, si no alguien que ya ha formado en su interior los mismos sentimientos que Jesús[74]?

Desde esta perspectiva es posible comprender la insistencia bíblica en buscar la santidad ya aquí en la tierra: «Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación» (1 Ts 4, 3)[75]. Se nos habla aquí de una santidad que no es sólo atributo de Dios o puro don a la criatura humana, sino también tarea del hombre, llave para entrar en el portal de la Vida: «La santidad, sin la cual nadie verá al Señor» (Hb 12, 14)[76]. La santidad aparece como condición imprescindible para entrar en la vida eterna, porque es precisamente la «justicia», implantada por Dios y cultivada por el hombre, la que le hace afín a Dios y le pone en condiciones de tratar familiarmente con Él. Dentro de la lógica de la salvación, la santidad –fruto conjunto de la gracia y la libertad– aparece como la forma precisa que tiene el hombre para disponerse a la convivencia con Dios.

A la luz de lo que acabamos de decir, cobra sentido más profundo el fundamental mandato divino al hombre: «Sed santos, *como yo soy santo*» (Lv 19, 1). «Sed perfectos *como es perfecto vuestro Padre celestial*» (Mt 5, 48). La santidad humana es revelada como el interlocutor necesario de la Santidad divina. La santidad no es entonces una condición arbitrariamente impuesta por Dios, para entrar en la Vida. No; sencillamente la santidad no puede ser reemplazada por otra cosa, es realmente la única cosa necesaria[77].

Nos encontramos aquí con un elemento esencial del misterio de salvación: la libertad humana. Dios nos ha creado libres para que, si lo de-

74. Cfr. Flp 2, 5.

75. Y también: «Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo... Revestíos como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente... Y por encima de todo esto, revestíos del amor que es el vínculo de la perfección» (Col 3, 9-10. 12-14).

76. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8). «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mt 19, 17). «Los injustos no heredarán el Reino de Dios... Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (1 Co 6, 9-10; cfr. también Ap 21, 7-8).

77. Dice L. BLOY: «No hay más que una desgracia: la de no ser santo (*Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints*)» (*La femme pauvre*, Paris 1897, parte II, cap. 27).

seamos, nos adecuemos para vivir una vida interminable con Él. Como dice San Agustín: «Quien te creó sin ti, no te salvará sin ti»[78]. O como dice Newman: «Somos instrumentos de nuestra propia salvación»[79], de modo que podemos llamarnos co-artífices de nuestro destino escatológico.

A lo largo de la vida terrena nuestras elecciones y acciones, acompañadas por la gracia, modelan en nuestra persona –sentidos, afectos, mente, voluntad, alma, cuerpo– una «forma de ser». Inculcan en nosotros una manera determinada de pensar, querer, sentir y actuar, haciéndonos connaturales (o, en su caso, disonantes) con las Personas de la Trinidad. Nuestros actos terrenos, entonces, definen nuestra existencia en su dimensión más crucial: nos sitúan en la franja soteriológica, es decir, determinan la estructura relacional de nuestra persona, como capaz o incapaz de relacionarse de modo completo y permanente con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La existencia terrenal aparece entonces como *verum spatium*, tiempo concedido por Dios al hombre para preparar su admisión definitiva al ambiente sobrenatural divino. Esta verdad ilumina el tiempo de nuestra vida en la tierra, al revelar el peso eterno de nuestras pisadas. Nuestro esfuerzo moral aquí, ahora, aparece con un «valor escatológico», en cuanto que nos hace mejor o peor adaptados para vivir vida sin fin con el Todo-Santo y con todos los santos. La meditación sobre la vida eterna debe, pues, urgir a la santidad, dar prisa por amar[80]. En la medida en que vamos haciéndonos más aptos (dignos, nunca) para el Cielo, empezamos a saborear algo de la bienaventuranza[81].

BIBLIOGRAFÍA

Para la parte bíblica:

BIETENHARD, H., «Paraíso», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Salamanca 1993 (3.ª ed.), pp. 293-294.

CANNUYER, C., «Cielo», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 313-315.

78. «*Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te*». *Sermo 169*, 13 (PL 38, 923).

79. «*We are the instruments... of our own salvation*» (J.H. NEWMAN, «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, p. 14).

80. «*Sero te amavi*», decía SAN AGUSTÍN (*Confessiones,* X, 27, 38).

81. Como afirma un autor espiritual: «Cada día estoy más persuadido: la felicidad del Cielo es para los que saben ser felices en la tierra» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, Madrid 1987, n. 1005).

CARREZ, M., «Paraíso», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1175-1178.

CHARLESWORTH, J.H., «Paradise», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, pp. 154-155.

DAHN, K., «Ver/Aparecerse», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1994 (3.ª ed.), pp. 325-331.

DUPLACY, J. y J. GUILLET, «Ver», en X. LEON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1966, pp. 819-821.

LINK, H.G., «Vida», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1994 (3.ª ed.), pp. 354-364.

POZO, C., «La vida eterna», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 378-392.

REDDISH, M.G., «Heaven», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, pp. 90-91.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «La vida eterna: la doctrina de la Escritura», en *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 197-206.

SCHMAUS, M., «El Cielo», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 508-618.

SCHOENBORN, U., «Ouranós», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, cols. 631-644.

SCHOTTROFF, L., «Zo/Zoé», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1996, cols. 1745-1756.

SIEDE, B. y H. BIETENHARD, «Cielo», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1990 (3.ª ed.), pp. 263-274.

Para la parte histórica:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», *Concilium* 41 (1969) 24-42.

POZO, C., «La vida eterna», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 393-404.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la reflexión teológica:

ALVIAR, J., «Vida terrena y vida eterna», *Scripta Theologica* 33 (2001) 397-412.

ALFARO, J., «Cristo glorioso, Revelador del Padre», *Gregorianum* 39 (1958) 222-270.

JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general del 21.VII.1999*.

NEWMAN, J.H., «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, pp. 1-14.

POZO, C., «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la vida eterna», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 404-422.

SCHMAUS, M., «El Cielo», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 508-618.

CAPÍTULO IX

LA MUERTE ETERNA

Ahora corresponde considerar la zona más oscura del misterio escatológico: la real posibilidad de que una criatura elija vivir para siempre lejos de la faz de Dios. Sobre esta verdad hablan claramente la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1035): «La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad». Pese a su naturaleza insondable, la enseñanza sobre la muerte eterna forma parte insoslayable de la fe cristiana.

Un estudio de la revelación bíblica acerca de este misterio permite detectar dos rasgos: en primer lugar, cierta «contraposición» a las categorías referentes a la vida eterna, que permite entender que «Vida» y «Muerte» son dos caras –aunque no simétricas– de un único misterio: la respuesta de la criatura libre frente a Dios-aproximante. El carácter antagónico de las expresiones bíblicas indica que se trata de situaciones existenciales diametralmente opuestas. Unirse el hombre a Dios significa la *consumación lógica* del proyecto salvífico; perderse, *la cosa más contraria* a las pretensiones divinas.

En segundo lugar, es posible advertir –al igual que en la revelación sobre la vida eterna– cierto *orden* en los elementos revelados. El lugar *prioritario* lo ocupa la idea de *separación de Dios*; de esta carencia fundamental fluye el conjunto de los demás sufrimientos y penas.

Esta perspectiva «relacional» que proporciona la revelación bíblica permite acercarse con discernimiento a la historia del dogma cristiano sobre el infierno y apreciar –por encima de los debates en torno a la teoría de *apokatástasis* y acerca de la naturaleza del fuego infernal– cómo los pensadores cristianos a lo largo de los siglos, así como el Magisterio eclesial, han tenido siempre por aspecto nuclear de la muerte eterna la *falta de comunión* con Dios.

Prosiguiendo en esta línea, podemos hacer una reflexión teológica análoga a la ya realizada sobre la vida eterna. Es decir, partiendo de la distinción entre la vertiente increada o teo-lógica del misterio (el infierno = Dios perdido por el hombre) y la vertiente creada o antropológica (= repercusiones en el ser creatural de la ausencia divina), considerar la muerte eterna como un *estado de no-comunión con Dios*, que lleva consigo una *total desarmonía existencial*.

1. La muerte eterna como reverso de la vida eterna, en la Sagrada Escritura

Al igual que en el caso de la vida eterna, encontramos en la revelación sobre la muerte eterna una gran variedad de formulaciones, todas ellas expresión de diversas facetas del misterio. Resulta evidente que hay cierto paralelismo entre las formulaciones sobre la vida eterna y la muerte eterna:

> Cielo / abismo o profundidad del *sheol;* estar dentro (de la Jerusalén escatológica) / quedar fuera de ella (en *Gehenna*, fuera de las murallas); derecha / izquierda; admisión al banquete de boda / quedarse fuera; estar con Cristo / «apartaos de mí»; casa del Padre, «hijos del Reino» / no heredar el Reino; ver, conocer a Dios / «no os conozco»; vida / muerte; luz / oscuridad; refrigerio / fuego, horno encendido; alegría / llanto y crujir de dientes; paz, tranquilidad / gusano que no muere.

En el resto de esta sección agrupamos y tratamos las expresiones bíblicas según el siguiente orden:

(1) expresiones «locales» (que sugieren un estado lo más alejado del ámbito divino);
(2) expresiones de «exclusión» (que indican formalmente la separación de Dios);
(3) «muerte» (que apunta a la repercusión en la criatura de la pérdida de Dios);
(4) otras expresiones menores, que complementan la (3).

a) *La semántica geográfica*

Nos encontramos en primer lugar con expresiones como «profundidades del *sheol*», o *Ge-Ben-Hinnom* (= valle del hijo de Hinnom) que –en sentido no tanto físico como espiritual– indican el lado negativo de la topografía soteriológica. Apuntan al estado escatológico situado en el polo opuesto al ámbito de Dios y los justos (cielo, Jerusalén

celestial, etc.). Hay en este lenguaje «espacial» una profunda lógica: se quiere definir dos ámbitos o situaciones existenciales, netamente diferenciados, situados en lados opuestos y máximamente distantes. Así, con expresiones gráficas, se deja constancia de la diferencia y separación entre dos estados fundamentales: la salvación y la perdición.

(i) *Los «lugares profundos» del Antiguo Testamento*

— *Lo más profundo del sheol*. La cosmología primitiva judía distinguía entre tres ámbitos de existencia: el cielo, lugar propio de Dios; la tierra, morada de los vivos; y el *sheol*, situado en las profundidades de la tierra, habitación de los muertos. Concebido originalmente como lugar indiferenciado que albergaba a todos los *refaim* o umbrátiles restos de los muertos[1], el *sheol* se fue paulatinamente «estratificando» en los textos veterotestamentarios, para acomodar a los individuos de acuerdo con su comportamiento moral en vida. Se decía que el impío acaba sepultado irremisiblemente en la parte más profunda del *sheol* («al *sheol* has sido precipitado, a lo más hondo del pozo», Is 14, 15; cfr. Ez 32, 21-24; Sb 4, 19), mientras que el justo guardaba la esperanza de ser sacado por el Señor de ese lugar («Dios rescatará mi alma, de las garras del *sheol* me cobrará» [Sal 49, 16]; cfr. también Sal 16, 10-11). Esta estratificación obedece claramente a la «lógica polar» a la que hemos aludido. Si la categoría «cielo» (con su connotación de excelsitud) sirve para evocar el lugar de Dios y de los justos, resulta natural hablar de la morada de los impíos como situado en el otro extremo de la cosmografía: en lo más bajo del *sheol* (con su matiz de profundidad). (Gracias a esta evolución, el *sheol* termina siendo en el Antiguo Testamento un lugar especializado para albergar a los impíos[2]).

— *Gehenna*. La historia de Israel proporciona otro elemento «geográfico» para el lenguaje de perdición. Se trata de un valle o barranco al sur de Jerusalén, *Ge-Ben-Hinnom* en hebreo (= valle del hijo de Hinnom). En tiempos de los reyes Ajaz y Manasés (siglo VIII a. C.), se ofrecían en ese lugar sacrificios de niños, en honor al dios Molek (cfr. Jr 7, 31; 19, 4-5; 32, 35; 2 R 16, 3; 21, 6; 2 Cro 28, 1-3; 33, 1-6). (Por ese motivo, más adelante el rey Josías haría profanar el crematorio, un lugar alto llamado Tofet, para impedir que se realizaran futuras prácticas idolátricas [cfr. 2 R 23, 10]). A partir de entonces, el lugar, con su evocación de infidelidad, tendrá una nota infame para el pueblo judío. Jeremías hace referencia a él al vaticinar un terrible castigo que aguar-

1. Cfr. capítulo XI, epígrafe 1b.
2. Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 427-429.

da al pueblo infiel (cfr. Jr 7, 32; 19, 6): lo llama «valle de la Matanza» y lo describe como lugar de tormentos[3]. Así, el lugar emblemático de los desvaríos del pueblo se convierte en futuro escenario del castigo divino. Comienza la transmutación, de un lugar físico a un *topos* escatológico[4].

El cuadro apocalíptico *Is 66, 18-24* alude al valle de Ben-Hinnom, aunque no lo nombra explícitamente. Afirma que yacerán fuera de las murallas de la Jerusalén escatológica los cadáveres de los rebeldes, comidos por los gusanos y consumidos por el fuego: «en saliendo, verán los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra mí; su gusano no morirá, su fuego no se apagará, y serán el asco de todo el mundo» (Is 66, 24). Cabe destacar dos aspectos en este pasaje: (1) el destino final de los impíos es formulado en términos de exclusión (de la Ciudad Santa); (2) hay un apunte sobre la duración ilimitada del castigo.

(ii) *Hades, abismo y Gehenna en el Nuevo Testamento*

Las categorías locales del Antiguo Testamento que se refieren a la perdición reaparecen en el lenguaje neotestamentario, en los vocablos *hades, abyssos* (abismo) y *Gehenna*.

— *Hades*. Este vocablo proviene del mundo helénico, originalmente referente a un lugar subterráneo donde, según la creencia griega, moran todos los muertos. En el Nuevo Testamento se usa en sentido más restringido: como lugar o estado donde se encuentran los demonios y los hombres impíos. Así habla Jesús: «Y tú, Cafarnaúm, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el *hades* te hundirás!» (Mt 11, 23; cfr. también Mt 16, 18; Lc 16, 23). Vemos de nuevo, en este contraponer el *hades* y el cielo, una «lógica polar». El *hades*, que evoca profundidad, expresa aptamente un estado escatológico alejadísimo del Dios que está en el cielo.

— *Abismo*. En otros lugares neotestamentarios, el misterio de alejamiento de Dios es expresado con otro término de «profundidad». Se afirma que los demonios, o ángeles caídos «del cielo», terminan en el

3. De hecho, en la conquista babilónica de Jerusalén gran número de judíos fueron muertos y sepultados allí por las huestes de Nabucodonosor: cfr. D.F. WATSON, «Gehenna», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, p. 927; J.T. NELIS y A. LACOCQUE, «Gehena, Benhinom, Hinom», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, p. 649.

4. En la literatura veterotestamentaria tardía se puede observar una desvinculación más completa del original geográfico: «¡Ay de las naciones que se alzan contra mi raza! El Señor Omnipotente les dará el castigo en el día del juicio. Entregará sus cuerpos al fuego y a los gusanos, y gemirán en dolor eternamente» (Jdt 16, 17); «El castigo del impío es fuego y gusanos» (Si 7, 17).

«abismo» (cfr. Lc 8, 31). El término se usa abundantemente en el Apocalipsis, donde designa un pozo con fuego, habitación del demonio (cfr. Ap 9, 1-2. 11). De ese lugar saldrá la Bestia, aunque al final será de nuevo arrojada allí con su séquito (cfr. Ap 11, 7-8; 20, 1-3.20; cfr. también 2 P 2, 4).

— *Gehenna*. Este vocablo (traducción al griego del *Ge-Ben-Hinnom* del Antiguo Testamento) aparece frecuentemente en la predicación de Jesús, tal como la consignan los Evangelios:

> «Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; pero el que llame a su hermano "imbécil", será reo ante el Sanedrín; y el que le llame "renegado", será reo de la Gehenna de fuego» (Mt 5, 22); «Y si tu mano te es ocasión de pecado, córtatela. Más vale que entres manco en la Vida que, con las dos manos, ir a la Gehenna, al fuego que no se apaga. Y si tu pie es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la Vida que, con los dos pies, ser arrojado a la Gehenna. Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado a la Gehenna, donde su gusano no muere y el fuego no se apaga» (Mc 9, 43-48)[5].

Se puede ver en estos pasajes cómo la concepción apocalíptica de *Gehenna*, con sus elementos de fuego y gusano, encuentra lugar en la predicación de Jesús. A este cuadro básico se añaden más rasgos: el «llanto» y el «rechinar de dientes» (cfr. Mt 13, 41-42. 49-50); el destierro a las tinieblas exteriores (cfr. Mt 25, 30). *Gehenna* se convierte así en una categoría verdaderamente escatológica.

b) *La exclusión de la presencia de Dios*

Como contrapartida de las formulaciones de «vida eterna» –«ver» o «conocer» a Dios, «estar con» Cristo, etc.– hallamos en la Biblia expresiones que indican formalmente un misterio de *exclusión* de la compañía de Dios y los justos.

Así, aunque el hombre del Antiguo Testamento posee la esperanza de superar la «distancia» que le separa –como criatura y como pecador– de Dios, alberga también en su corazón el temor de quedarse desgajado del Señor: «No me rechaces lejos de tu rostro, no retires de mí tu santo espíritu» (Sal 51, 13). Puede decirse que el anhelo positivo que recorre todo el Antiguo Testamento es: «¿Cuándo podré ir a ver la faz

5. Cfr. también Mt 5, 29-30; 10, 28; 18, 9; 23, 33.
6. Cfr. capítulo VIII, epígrafe 1c.

de Dios?» (Sal 42, 3)[6], mientras que el horror principal es quedar excluido para siempre de la intimidad de Dios, no ser reconocido por Él[7].

La idea de una posible exclusión perdura en el Nuevo Testamento. Jesús, en su discurso escatológico (cfr. Mt 25, 31-46 y par.) ofrece una descripción del Juicio con imágenes tomadas de la justicia humana. Aparecen entonces diversas alusiones al posible resultado nefasto del juicio divino: «los de su izquierda» (v. 41), «malditos» (*ibid*.), «fuego eterno» (*ibid*.), «castigo eterno» (v. 46). Pero la fórmula particularmente dura, dirigida a los que en vida han omitido socorrer las necesidades de los demás, es ésta: «Apartaos de mí» (v. 41). Esta frase expresa lo contrario de la bienaventuranza: la imposibilidad de intimar con el Señor. Nos encontramos ante una expresión formal de un estado de alienación, que constituye el núcleo de la tragedia.

> Jesús emplea expresiones análogas en sus advertencias a los que se limitan a ser discípulos nominales: «Muchos me dirán aquel Día: "Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Y entonces les declararé: "¡Jamás os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad!"» (Mt 7, 22-23). «Cuando el dueño de la casa se levante y cierre la puerta, os pondréis los que estéis fuera a llamar a la puerta, diciendo: "¡Señor, ábrenos!" Y os responderá: "No sé de dónde sois". Entonces empezaréis a decir: "Hemos comido y bebido contigo, y has enseñado en nuestras plazas" y os volverá a decir: "No sé de dónde sois. ¡Retiraos de mí, todos los agentes de injusticia!"» (Lc 13, 25-27).

Las expresiones de «exclusión» y «no-reconocimiento» son también utilizadas por Jesús en tres parábolas sobre el Reino escatológico. En la parábola del banquete nupcial, el rey arroja fuera al invitado que ha entrado en la fiesta de su hijo sin vestir el traje adecuado: «Echadle a las tinieblas de fuera» (Mt 22, 13). En la parábola de las vírgenes prudentes y necias, estas últimas oyen el duro reproche del esposo: «En verdad os digo que no os conozco» (Mt 25, 11-12). En la parábola de los talentos, se establece un contraste entre la recompensa de los siervos fieles –«entra en el gozo de tu amo» (Mt 25, 21.23)– y el castigo del siervo holgazán –«a ese siervo inútil, echadle a las tinieblas de fuera» (Mt 25, 30)–.

San Pablo tiene una manera análoga de expresar el misterio de perdición: «sufrirán la pena de una ruina eterna, alejados de la presencia del Señor y de la gloria de su poder, cuando venga en aquel Día» (2 Ts 1, 9-10). A veces habla de la *exclusión del Reino* (entendido como

7. «Dijo Yahveh: Ponle el nombre de "No mi pueblo", porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy para vosotros El-Que-Soy» (Os 1, 9).

ámbito propio de Dios y los suyos): «¿No sabéis acaso que los injustos no heredarán el Reino de Dios? ¡No os engañéis! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios» (1 Co 6, 9-10)[8].

c) *Muerte eterna*[9]

Como ya vimos en su momento[10], en la larga historia de la revelación veterotestamentaria la categoría de «vida» va adquiriendo progresivamente connotaciones profundas, hasta llenarse de un significado escatológico. Algo parecido ocurre con la categoría de «muerte». Amplía con el tiempo su dimensión *teo*-lógica –es decir, su dimensión de no-relación con Dios– hasta convertirse en expresión cabal del misterio de separación definitiva de Dios.

El estadio final de esta maduración de los conceptos de «muerte» y «vida» se puede ver en algunos libros tardíos del Antiguo Testamento. En Dn 12, 2 se formulan dos posibles situaciones finales de los que resucitan en el último día: o «vida eterna» u «oprobio eterno». El estado en que acaban los impíos aparece claramente aquí, como lo contrario de una «vida» cabal. En términos parecidos, en 2 M 7 los mártires profesan su esperanza de resucitar gloriosamente, a la vez que advierten al rey perseguidor que le aguarda un destino final que de ningún modo puede llamarse «vida».

También en el Nueva Testamento «muerte» y «vida» se utilizan con frecuencia como categorías soteriológicas. Según la predicación de Jesús en los *Sinópticos*, hay un verdadero vivir o morir, que guarda estrecha relación con el esfuerzo moral del hombre: «Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella; mas ¡qué estrecha la puerta y qué angosto el camino que lleva a la Vida!; y pocos son los que la encuentran» (Mt 7, 13-14). Se posterga aquí el aspecto biológico de vivir o morir a la elección fundamental del hombre frente a Cristo y su mensaje de salvación. Tal subordinación del significado biológico al soteriológico permite la formulación paradójica en Mc 8, 35: «Quien

8. «… fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes,… quienes hacen tales cosas no heredarán el Reino de Dios» (Ga 5, 19-21). «Tened entendido que ningún fornicario o impuro o codicioso –que es ser idólatra– participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios» (Ef 5, 5).

9. Cfr. también el capítulo XI.

10. Cfr. capítulo VIII, epígrafe 1d.

quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará». Quedan claras la invitación del Señor a una vida trascendente, más valiosa que la vida biológica terrena, y la advertencia sobre otro tipo de muerte, más terrible que la muerte física [11].

Por su parte, *San Pablo* recurre al contraste entre «muerte» y «vida eterna» para encarecer a los cristianos la libertad de que disfrutan (cfr. Rm 6, 20-22). Libres ahora del pecado, dice, los cristianos dan frutos de santidad y caminan hacia la vida eterna. Antes, en cambio, como esclavos de pecado, sólo producían frutos vergonzosos y se dirigían hacia la «muerte» [12].

La tensión de la elección entre «vida» y «muerte» en sentido profundo es destacada por *San Juan* en sus escritos. No creer en Jesús, o no querer practicar el precepto de la caridad, significa «perder» la «vida»: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo, no verá la vida, sino que la cólera de Dios permanece sobre él» (Jn 3, 36). «El que escucha mi Palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24). «Quien no ama permanece en la muerte. Todo el que aborrece a su hermano es un asesino; y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna permanente en él» (1 Jn 3, 14-15). Para describir el destino final de eterno alejamiento de Dios, San Juan acuña la expresión «muerte segunda» (Ap 21, 8).

d) *Otras expresiones bíblicas*

Como vimos en el capítulo sobre la vida eterna, la Biblia enseña que la unión con Dios conlleva la plenitud de bienes y bendiciones. Por contraste, la separación definitiva de Él implica perder todo aquello que anhela el ser humano. Veamos ahora un último grupo de expresiones, que describen las consecuencias del alejamiento de Dios. Las fórmulas más comunes son:

— fuego inextinguible o eterno (cfr. Is 66, 24; Mc 9, 42-43.47; Mt 5, 22; 13, 42; 18, 8; 25, 41; Ap 14, 10-11);

— gusano que no muere (cfr. Is 66, 24; Mc 9, 43);

11. La misma perspectiva trascendente subyace a otras afirmaciones del Señor, acerca del desprendimiento de la propia vida e integridad físicas: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la Gehenna» (Mt 10, 28. Cfr. también Mc 9, 43-49).

12. Aquí, por el paralelismo, claramente tiene sentido no sólo de muerte física, sino de muerte última o separación definitiva de Dios.

— llanto (cfr. Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; Lc 13, 28; 24, 51; 25, 30);
— rechinar de dientes (cfr. Mt 8, 12; 13, 42.50; 22, 13; Lc 13, 28);
— tinieblas (cfr. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30);
— oprobio (cfr. Dn 12, 2; Mt 25, 46);
— falta de reposo (cfr. Is 34, 8-10; Ap 14, 11).

Es de notar que: (1) al igual que en la revelación sobre la vida eterna, nos encontramos con expresiones múltiples y variadas: ello indica la insuficiencia del lenguaje humano para describir la experiencia de perdición; (2) la suma de categorías negativas da a entender, sin embargo, que la muerte eterna es un estado donde no cabe atisbo de bien alguno.

2. Realidad y duración del infierno: historia de la doctrina cristiana

Podemos notar un progreso a lo largo de los siglos en la manera cristiana de formular la doctrina sobre la muerte eterna. En un principio los creyentes se limitaban a defender la existencia del infierno. A partir del siglo III se abre un largo debate acerca de su posible carácter temporal (teoría de la *apokatástasis*). Eclipsada esta teoría, la meditación creyente se centra en otros aspectos, concretamente: la naturaleza del fuego infernal, y la pena de perder a Dios. Esta intuición de dos aspectos diferentes del infierno es desarrollada por los pensadores y el Magisterio en la época post-patrística y hasta la edad contemporánea, momento en el cual cobra fuerza la consideración de la muerte eterna como estado de no-relación con Dios.

La doctrina del infierno consta en los más antiguos documentos de la época patrística[13]. Los *Padres apostólicos* se limitan a defender su realidad, basándose en dos afirmaciones que se encuentran en la Escritura: (1) hay diversa retribución para buenos y malos, y (2) para estos últimos está reservado un destino doloroso (fuego, es el término más comúnmente usado).

Así, se afirma en la *I Carta de Clemente*, 11, 1; 34, 3.7; 35, 3-4 que tanto el castigo futuro de los infieles como el futuro premio de los justos están garantizados por la fidelidad de Dios a sus promesas; y San Ignacio

13. Cfr. A. Fernández, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979. Para una visión más completa de la doctrina patrística sobre la muerte eterna, cfr. B. Daley, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, que ha servido de fuente para el resumen que ofrecemos.

de Antioquía asegura que los perturbadores de las familias no heredarán el Reino de Dios: los que corrompen con perversa doctrina la fe, irán al fuego inextinguible, al igual que el que les presta oído (cfr. *Ad Ephesios*, 16, 1-2). El *Martirio de Policarpo* (siglo II) contrasta el «fuego de una hora», que los mártires desprecian, con aquel que es eterno y nunca se extinguirá (*Mart. Sanct. Pol.*, 2, 3). La *II Carta de Clemente* también afirma que los que erraron y negaron a Jesús con palabras y obras serán castigados con tormentos terribles y fuego inextinguible (cfr. *II Clem.*, 17, 5-6).

Los *apologistas*, aunque conscientes de la dureza de la afirmación de un castigo eterno para los impíos, la defienden decididamente. Hablan de su utilidad para mover a los hombres a vivir rectamente.

San Justino dice que los que enseñan la doctrina de retribución son ayuda para todos los hombres, y auxiliares de la paz, porque con su predicación «nadie elegiría el vicio para un breve tiempo, sabiendo que iría a la condenación eterna del fuego» (*I Apologia*, 12). La fe en el juicio, y el convencimiento de que los que son hallados indignos no serán aniquilados sino que perdurarán «en el fuego», afirma Atenágoras, ayuda a vivir una vida recta (cfr. *Legatio pro christianis*, 12; 31).

En el *siglo III* los *autores occidentales* insisten en las mismas ideas que sus antecesores: la existencia de un fuego eterno[14] que «mata» sin aniquilar[15]; sus llamas vivas consumen eternamente[16]. Pero en *Oriente*, particularmente en la escuela de Alejandría, tiene lugar un desarrollo importante. El fundador de la escuela, Clemente, se basa en la idea de una *paideia* divina para sugerir que todo castigo postmortal es medicinal y, por tanto, temporal. Es propio de un Dios providente, dice, usar del castigo para corregir (cfr. *Stromata*, I, 27, 173, 5). De hecho, no se puede comprender ningún otro tipo de castigo por parte de un Dios bueno (cfr. *Strom.*, IV, 24, 154, 1-2; VI, 6, 46, 3; VI, 6, 52, 1; VI, 12, 99, 2). El «fuego» de que habla la Biblia sirve para santificar las almas pecaminosas (cfr. *Strom.*, VII, 6, 34, 4). Así, gracias a una disciplina después de la muerte, todas las criaturas libres serán llevadas al arrepentimiento, aun en contra su voluntad (cfr. *Strom.*, VII, 12, 78, 3).

Como se puede ver, tal doctrina se orienta potencialmente en dos direcciones: restringida a los casos de pecadores leves, conduce a la noción del purgatorio; pero combinada con la idea de restauración universal (*apokatástasis*: Hch 3, 21), lleva a la teoría más radical de la no-eternidad del infierno.

14. Cfr. TERTULIANO, *Apologeticum*, 45; 47; 48; *De carnis resurrectione*, 35; *De paenitentia*, 12; SAN HIPÓLITO, *De Antichristo*, 65.
15. Un «matar sin fin»: cfr. TERTULIANO, *De carn. res.*, 35.
16. Cfr. SAN CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, 24; *Epistula 58*, 10.

Orígenes, el sucesor de Clemente en la escuela de Alejandría, sistematiza más la teoría de su predecesor, aunque continúa proponiéndola como teoría y no como dogma (cfr. *Commentarii in Ioannem*, XXVIII, 8, 63-66). Buen conocedor de la Escritura, Orígenes no puede negar su abundante mención del infierno; sugiere, sin embargo, que tales expresiones son meras amenazas, diseñadas para alejar al pueblo de la maldad (cfr. *Contra Celsum*, V, 15; *Homiliae in Ieremiam*, 18, 6; *De principiis*, III, 1, 12). Ve en Hch 3, 12 –que habla de una restauración universal, *apokatástasis*– y en 1 Co 15, 24-28 –que predice el triunfo escatológico de Dios–, indicaciones bíblicas de una reunión final de todas las criaturas, sin excepción, con Dios (cfr. *Comm. in Ioann.*, I, 16, 91).

Tomando como base especulativa dos axiomas: (1) la bondad, providencia y omnipotencia de Dios y (2) la libertad del hombre, propone la teoría de que todo ser espiritual es *siempre* mudable y últimamente salvable: incluso los demonios y pecadores difuntos son todavía susceptibles de conversión. Así las penas del infierno son correctivas o pedagógicas (cfr. *Hom. in Ier.*, 12, 4; *De princ.*, II, 10, 6); terribles, ciertamente, y posiblemente de larga duración; pero con término (cuando logren la reforma de todas las criaturas: cfr. *Cont. Cels.*, V, 15; *De princ.*, II, 10, 6).

Otro desarrollo relevante que aporta Orígenes consiste en la reflexión acerca de la naturaleza del fuego. En contraste con los autores anteriores, que no intentan explicarlo y parecen contentarse con la idea de un fuego material, Orígenes busca una interpretación *metafórica* o psicológica: «Cada pecador enciende dentro de sí mismo las llamas de su propio fuego, y no está inmerso en un fuego encendido por otro o que existía antes que él» (*De princ.*, II, 10, 4). El fuego, dice (cfr. *De princ.*, II, 10, 5; *Commentarii in Romanos*, VII, 5), es la «fiebre» dentro del pecador que resulta del desequilibrio de sus pasiones, mientras que el dolor consiste en la acusación de una conciencia atribulada. Por tanto, el fuego aparece como algo hecho por el pecador mismo (*Homiliae in Ezechielem*, 3, 7; *Hom. in Leviticum*, 8, 8).

Si bien la primera idea del alejandrino está destinada a tener más repercusión en la historia de la teología, a la larga no es menos importante su segunda idea para la teología del infierno.

La noción de un fuego que purifica influye en autores como San Gregorio de Nisa y San Jerónimo, y suscita un vivo debate durante los *siglos* V-VI sobre la provisionalidad del infierno. Como reacción, se formulan profesiones eclesiales como el Símbolo *Quicumque*[17] *(ca.* si-

17. Cfr. DH 75-76.

glo V) que califica explícitamente de «eterno» el fuego de castigo: «los que obraron bien, irán a la vida eterna; los que mal, al fuego eterno». Finalmente el *Sínodo de Constantinopla del año 543*, en un canon (el 9.º, aprobado luego por el Papa Vigilio) rechaza la teoría de los origenistas de un infierno temporal: «Si alguien dijera que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, sea anatema» [18].

En esta misma época los autores se tornan cada vez más sistemáticos a la hora de describir la situación de los condenados. Para referirse al sufrimiento de los impíos, comienzan a distinguir más claramente entre dos aspectos: por una parte, el *fuego*; por otra, la *separación de Dios*.

En *Occidente*, San Agustín, aunque utiliza expresiones bíblicas como fuego y gusano para hablar de la muerte eterna, apunta a un núcleo más profundo y formula el misterio en términos personalistas y relacionales: «Al igual que el alma es la vida del cuerpo, la "vida bienaventurada" del hombre es Dios. Como dicen los escritos sagrados de los hebreos: "Feliz aquel pueblo cuyo Dios es el Señor" (Sal 144, 15). Infeliz, por tanto, cualquier pueblo que está divorciado de este Dios» (*De civitate Dei*, XIX, 26). La infelicidad esencial es quedarse separado de Dios. La «muerte eterna» acontece cuando el alma no puede «vivir», por no poseer a Dios (cfr. *De civ. Dei*, XXI, 3, 1).

(El Obispo de Hipona también muestra una honda intelección de las penas infernales, mostrando su conexión intrínseca con el pecado. El castigo no es más que el resultado natural y el peso del pecado [cfr. *Enarratio in Psalmum 7*, 16]; cuando Dios castiga a los pecadores, no les envía un mal, sino que les deja en medio de sus propios males [cfr. *Enarr. in Ps. 5*, 10] [19]).

En *Oriente* el expositor sobre el infierno más destacado de esta época es San Juan Crisóstomo. También él percibe aspectos diversos de pena comprendidos en el misterio de perdición. Afirma que la más importante es la exclusión del Reino (más que la de padecer tormentos): «Desde el momento en que alguien es condenado al fuego, pierde evidentemente el Reino, y ésta es la desgracia más grande. Sé que muchos tiemblan ante el solo nombre de la *Gehenna*, mas para mí la pérdida de aquella gloria suprema es más terrible que los tormentos» (*In Matthaeum homiliae*, 23, 7). En el infierno, la faz gentil y pacífica de Cristo no se encontrará en ninguna parte (cfr. *In Matth. hom.*, 23, 8); tampoco la compañía de los santos (cfr. *In epistulam ad Philippenses hom.*, 13, 4). Es terrible tal escisión del cuerpo cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros son los santos: «Consideremos con veneración la proximidad de nuestra relación; y te-

18. DH 411.
19. Aquí vemos cierta semejanza con la interpretación metafórica del «fuego» que hacía Orígenes.

mamos, no sea que alguien sea cortado de este cuerpo» (*In ep. ad Ephesios hom.*, 3, 3).

Así, en la época patrística queda esbozada una teología que considera la muerte eterna bajo un doble aspecto: en primer lugar, la alienación de Dios y de los santos; en segundo lugar, una existencia dolorosa (con «fuego»).

La *teología medieval* prosigue con una reflexión sistemática sobre este misterio. Su aportación se puede resumir en tres puntos:

— En cuanto a las penas, formula una distinción entre *la pena de ser privado de Dios* y *la pena de sentido*[20].

Santo Tomás distingue[21] entre la *poena damni* (pena de daño = pérdida de la comunión sobrenatural con Dios) y la *poena sensus* (pena de sentido = desarmonía entre el cuerpo y el alma; pena en cada uno de los actos corporales[22]). Este cuadro de las repercusiones de la condenación en el ser corpóreo-espiritual del hombre, es el reverso del cuadro de las dotes de los cuerpos gloriosos de los santos, dibujado por el Aquinate[23].

— En cuanto al *fuego*, tan frecuentemente mencionado en la teología de los siglos anteriores, se especula sobre su naturaleza. Con frecuencia se entiende no sólo como el dolor experimentado por el pecador en cuerpo y alma después del Juicio final, sino como parte de la retribución sufrida por el alma separada, justo tras la muerte. Se discute entonces cómo puede afectar al espíritu humano un elemento material[24].

Santo Tomás propone una interpretación del fuego en sentido de una atadura (*alligatio*: cfr. *Summa contra gentiles*, IV, 90) del alma, una sujeción del espíritu a un elemento material, en una especie de inversión que refleja la rebelión de la criatura ante Dios.

— En cuanto al carácter irrevocable del estado de perdición, se ofrecen dos explicaciones: la tomista y la escotista.

Los *tomistas* fundamentan la eternidad del infierno en la natural fijación del alma humana al separarse de la materia. Según ellos, durante

20. Esta distinción la utiliza ya SAN BUENAVENTURA en su *Commentaria in Libros Sententiarum*, IV, d. 45, a. 1, q. 1, donde enumera dos penas que sufren los condenados: la *poena damni*, privación de la visión de Dios; y la *poena sensus*, el tormento de fuego.

21. Cfr. *Summa contra gentiles*, III, 145; IV, 90.

22. *«Affectus carnalis*; *corpus ponderosum et grave*; *passibilia opaca et tenebrosa»* (*Summ. cont. gent.*, IV, 89).

23. Cfr. *Summ. cont. gent.*, IV, 82-86.

24. Esta discusión indica que muchos entienden el fuego en sentido primordialmente físico o literal.

la vida mortal, mientras el ser humano vive inmerso en la materia y el tiempo, es mudable en cuanto a su opción; en cambio, después de morir, ya no lo es: el alma queda fijada, como el ángel o el demonio, en su elección.

Los *escotistas* mantienen que el alma sería capaz por naturaleza de conversión, tanto antes como después de la muerte; pero que por positivo decreto divino sólo tiene acceso a la gracia del arrepentimiento durante la vida terrena, y no *post mortem*.

Como se puede ver, la propuesta tomista representa un intento de enraizar la explicación de la irrevocabilidad de la situación *post mortem* en la misma naturaleza del espíritu humano; mientras que la propuesta escotista ofrece una explicación más extrinsecista [25].

Todavía en el Medievo, la herejía de los *albigenses* resucita la idea de *apokatástasis* de los origenistas. Según la doctrina albigense, la salvación del hombre consiste en desprenderse del mundo material –incluido el propio cuerpo–, para unirse con Dios. Quien muere imperfectamente purificado debe encarnarse nuevamente. Esa larga historia desembocará en la aniquilación final de la materia y la reunión de los espíritus purificados con Dios. Contra esta doctrina de salvación universal el *IV Concilio de Letrán* (1215) declara: «... [todos] resucitarán... para recibir según sus obras, ora fueren buenas, ora fueren malas; aquéllos [los réprobos], con el diablo, castigo eterno...» [26].

Un siglo más tarde, Benedicto XII, en la Constitución *Benedictus Deus* (1336), insiste en la verdad de un destino contrario a la eterna bienaventuranza, y que está reservado para los impíos:

> «Definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales, y que no obstante en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal [2 Co 5, 10]» [27]. (La forma plural «penas infernales» parece ser un eco de la distinción de penas que hacía la teología medieval [28]).

Ya en tiempos modernos, la enseñanza sobre el infierno continúa siendo actual, y aparece además con acentos interesantes. El concilio Vaticano II, en la Constitución dogmática *Lumen gentium* (n. 48) for-

25. Cfr. G. COLZANI, «Bienaventuranza-condenación», en L. PACOMIO ET AL. (dirs.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I, Salamanca 1982, p. 571.
26. DH 801.
27. DH 1002.
28. Cfr. POZO, *Teología del más allá*, p. 451.

mula la doctrina de la muerte eterna en forma de advertencia[29]. (Nótese, en este texto, el lenguaje personalista y relacional con que se refiere al misterio de perdición: es la exclusión de la compañía del Señor lo que produce el estado desgraciado del pecador sin arrepentimiento):

> «Debemos vigilar constantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cfr. Hb 9,27), si queremos entrar con Él a las nupcias, merezcamos ser contados entre los escogidos (cfr. Mt 25,31-46); no sea que, como aquellos siervos malos y perezosos (cfr. Mt 25,26), seamos arrojados al fuego eterno (cfr. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores en donde "habrá llanto y rechinar de dientes" (Mt 22,13-25,30). En efecto, antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer "ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal" (2 Co 5,10); y al fin del mundo "saldrán los que obraron el bien, para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación" (Jn 5,29; cfr. Mt 25,46)».

El *Catecismo de la Iglesia Católica* recoge el dogma de la existencia el infierno: «La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, "el fuego eterno"» (n. 1035). Luego, pasa a precisar la naturaleza de sus penas: «La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira» (n. 1035). Al poner el acento primordial en la no-comunión con Dios, que da lugar a una total frustración existencial, el *Catecismo* culmina la formulación personalista y relacional del *mysterium iniquitatis finale*.

3. Reflexión teológica: el infierno como alejamiento de la criatura de Dios-aproximante

De modo análogo al tema de la vida eterna, podemos distinguir dos vertientes del misterio de perdición:

— el aspecto increado: Dios ausente (Dios, en cuanto perdido = infierno[30]).

29. La doctrina de la muerte eterna no figuraba en el *textus prior*; fue incluida en la redacción definitiva a petición de los padres conciliares que deseaban que se estimulara la vigilancia de los cristianos.

30. «Dios es "la postrimería" de la criatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador» (H. Urs von Balthasar, «Escatología», en J. Fei-

— en el lado creatural: las consecuencias que experimenta la criatura, derivadas de su desvinculación de la fuente de Vida.

a) *El infierno como ausencia de Dios (Dios perdido por el hombre)*

Contemplada desde el hecho de un Dios-que-se-aproxima y que pretende comulgar con los hombres, la posibilidad de que una criatura libre diga que No y se aleje aparece como lo más opuesto al designio divino.

En este sentido, es incorrecto plantear una simetría entre vida eterna y muerte eterna, como dos caminos de igual valor, abiertos por Dios a la libertad humana. No: la pretensión divina es fundamentalmente salvífica (Dios quiere que todos se salven[31]), y toda la economía de gracia sirve a este propósito positivo. El hombre, sin embargo, es capaz de sustraerse de la gran corriente que lleva al encuentro de Dios. Puede «perderse», no llegar a la cita con la Santa Trinidad.

El infierno es sobre todo evasión de la criatura frente a la venida de Dios; un No creatural ante el don que Dios hace de Sí mismo. En términos trinitarios, es un repeler o «entristecer» al Espíritu (cfr. Ef 4, 30), que quiere habitar en la persona para conformarla con el Hijo y vincularla íntimamente con el Padre. Significa el rechazo del ser-en-Cristo, único rostro genuino del hombre; rechazo, por tanto, de la forma de comunión definitiva que Dios tiene proyectada para la criatura humana.

Como misterio de no-relación con las Personas divinas, es la tragedia de la ausencia de Dios, la tristeza de la soledad absoluta, un desierto en el que falta toda comunión amorosa. Ontológicamente, es la negación de la misma esencia de la persona como ser-relación y ser-para-la-comunión. Es la desviación del Bien infinito que puede colmar el anhelo humano, para involucionar hacia el yo erigido en bien suficiente. (Dante tenía cierta razón al pintar, en su *Inferno*[32], a Satanás como inmerso en un lago de hielo, en vez de fuego. En el infierno está ausente el calor de la caridad; hay, en cambio, un ensimismamiento profundo, el aislamiento del Yo de todos los demás seres. En vez de con-vivir con Dios y los demás seres, es un vivir-solo).

Así concebida, la muerte eterna parece un misterio más ligado a la antropología –al hombre, a la decisión de su libertad finita y falible, al

NER ET AL. [dirs.], *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, p. 505; C. POZO, *Teología del más allá*, p. 86).

31. Cfr. 1 Tm 2, 4.

32. Cfr. Canto 34.

pecado–, mientras que la vida eterna parece más ligada a la teo-logía –a Dios que se autodona, al consorcio que logra con el justo–. Como dicen algunos autores[33], el infierno es creación del hombre, no de Dios[34].

Este enfoque, que sitúa el centro de gravedad del infierno más bien en la criatura que en Dios, puede facilitar la intelección del misterio de perdición. Resulta que forma parte del misterio de la libertad creada. La teoría de los origenistas (*apokatástasis*) –sobre un infierno temporal o provisional, que acaba con la conversión de todos los pecadores, los demonios incluidos–, a pesar de ser errónea, encierra una intuición válida: la intangibilidad de la libertad creatural. Este don divino es respetado hasta el final. Dios nos deja libres, siempre.

¿Y por qué? Porque sólo la libertad puede ser soporte ontológico del Amor. En el momento en que Dios proyecta formar con las criaturas una familia escatológica, debe incorporar en la creación el libre albedrío. La vida eterna, misterio de Amor, pide protagonistas libres. Y si la libertad creatural ha de ser auténtica, auténtica ha de ser también la posibilidad de su mal uso.

La libertad se entiende entonces no sólo como energía para optar por un acto virtuoso o pecaminoso, sino más ampliamente como capacidad puesta por Dios en la criatura para autoconfigurarse, en un *Amén* o un *Non Serviam* ante Dios. Así, el misterio de perdición se halla inseparablemente imbricado con la verdad de la libertad humana.

b) *Teorías que niegan la existencia del infierno*

Existen teorías que niegan la realidad del infierno. Las que han encontrado un eco mayor se basan en dos argumentos principales:

— El infinito amor, misericordia y poder de Dios hacen impensable la posibilidad de «fracaso» en sus planes de salvar a la humanidad;

— La existencia de criaturas perdidas para siempre parece incompatible con la plena felicidad de los ángeles y santos.

¿Qué decir de estas posturas? Ciertamente, Dios quiere que todos los hombres se salven, y emplea a fondo su poder y su misericordia para lograrlo. Tanto es así que ni siquiera logramos imaginar el extre-

33. P. ej. J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), p. 235. Y M. Bordoni y N. Ciola afirman que «La dannazione… dipende dall'uomo… La realtà dell'inferno va fondata antropologicamente» (*Gesù nostra speranza*, Bologna 1988, p. 216).

34. En este sentido, entendemos que los versos de Dante sobre el infierno no logran expresar con total exactitud el misterio, a pesar de su belleza: «*facemi la divina podestate / la somma sapienza e 'l primo amore*» (*Inferno*, Canto 3).

mo a que llega el esfuerzo divino en orden a salvar al pecador. Dios reclama el corazón del individuo hasta el último instante de vida terrenal. En este sentido, es obligado conceder espacio a la nesciencia o *apóphasis* cuando se habla de condenación; reconocer que ignoramos los pormenores del proceso salvífico, que prosigue hasta la última sílaba de la biografía terrena del individuo. Ignoramos, por tanto, cuántos resisten hasta el final y se condenan realmente. Es más: es válido por lo menos esperar que todos se salven, y encomendar la salvación incluso de los que, en su vida mortal, llevaron una existencia aparentemente alejada de Dios [35].

Sin embargo, la tesis de «la imposibilidad de condenación de *cualquier criatura*» cae por tierra en confrontación con un dato dogmático concreto: la caída de algunos ángeles, y su consiguiente estado de enemistad permanente con Dios (cfr. Concilio IV de Letrán: DH 800-801). Así la «imposibilidad de condenación» que propugna la teoría de la salvación universal se demuestra como axioma *a priori*, postura teórica que pierde consistencia cuando se coteja con una verdad revelada. La afirmación ocurrente de que «el infierno existe, pero está vacío», se muestra sencillamente falsa, porque existen los demonios [36]. El hecho de que haya seres angélicos perdidos para siempre basta para afirmar que «existe el infierno» (entendido como situación de permanente separación de Dios).

También cabría preguntarse, frente a la teoría de salvación universal, si realmente una creación «segregada» finalmente en dos ámbitos (unidos a Dios / separados de Dios) representaría un fracaso divino. El Reino escatológico es en esencia un orden cabal: nadie estará donde no quiere estar [37]. Todo el mundo estará precisamente donde prefiere permanecer, cerca o lejos de Dios. Tal colocación exacta de los seres libres (es éste el sentido del Juicio Universal) ¿no redunda también en la gloria de Dios?

35. «La condenación sigue siendo una posibilidad real, pero no nos es dado conocer, sin especial revelación divina, si los seres humanos, y cuáles, han quedado implicados efectivamente en ella. El pensamiento del infierno… representa una exhortación necesaria y saludable a la libertad, dentro del anuncio de que Jesús resucitado ha vencido a Satanás, dándonos el Espíritu de Dios, que nos hace invocar "*Abbá*, Padre" (Rm 8, 14 Ga 6, 6). Esta perspectiva, llena de esperanza, prevalece en el anuncio cristiano. Se refleja eficazmente en la tradición litúrgica de la Iglesia, como lo atestiguan, por ejemplo, las palabras del Canon Romano: "Acepta, Señor, en tu bondad, esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia santa..., líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos"». JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 28.VII.1999*, 4. Cfr. también: IDEM, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, p. 187.

36. Dice JUAN PABLO II: «La fe cristiana enseña que, en el riesgo del "sí" y del "no" que caracteriza la libertad de las criaturas, alguien ha dicho ya "no". Se trata de las criaturas espirituales que se rebelaron contra el amor de Dios y a las que se llama demonios» (*Discurso en la audiencia general de 28.VII.1999*, 3).

37. Como dice J.H. NEWMAN: si por hipótesis un pecador fuese colocado forzosamente en el Cielo, no sería feliz allí («*he would not be happy there*»: «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, p. 3).

c) Poena sensus

De la ausencia de Dios se deriva la experiencia de un vacío existencial, colmado por el macizo amor propio. Es un fenómeno de involución hacia lo finito, en el cual el hombre, hecho para la comunión con el Bien infinito, se contenta con poseerse a sí mismo. Inevitablemente, al faltar lo único realmente capaz de saciarle, carece de un auténtico centro unificador para su existencia, y experimenta una desarmonía en su ser y en sus facultades, tanto *ad intra* –el intelecto y sus pensamientos; la voluntad y sus deseos e intenciones; el apetito humano y las pasiones–, como en sus relaciones con el resto de los seres. El pecador resucitado en el Último Día experimentará la desarmonía interior en su totalidad ontológica, incluida su dimensión corporal. En su interior, la frustración y el hastío, debido a pensamientos, deseos, sentimientos, pasiones y sensaciones centrados en su yo endiosado pero incapaz de funcionar como fuente suficiente de gozo. Y en el exterior, la alienación de todos los demás seres. Parece ser esta inefable situación, de armonía imposible por dentro y hacia fuera, lo que intentan dibujar las variadas expresiones como fuego, gusano, etc.; y es lo que intenta también expresar la teología cuando habla de la pena de sentido derivada de la pena del daño.

La concepción teológica de la muerte eterna como situación existencial, autoinfligida por el hombre a sí mismo, permite evitar una concepción sádica de sufrimientos de los condenados, como castigos extrínseca y violentamente impuestos por una divinidad vengativa. Tal cuadro de torturas infernales, derivado de una intelección parcial y simplista de las descripciones bíblicas del Día de Yahveh y del infierno, no hace justicia al amor que subyace a la economía divina. Parece más exacto concebir el sufrimiento de los condenados como efecto necesario de su elegida separación de Dios, es decir, como la repercusión en su ser de la ausencia divina[38].

En este sentido los sufrimientos del infierno pueden considerarse autoinfligidos por el pecador, ya que es él mismo quien deja reinar el caos en su existencia, el funcionamiento desordenado de sus facultades para pensar (piensa en sí mismo) y para querer (quiere a sí mismo y no a los demás). Igualmente, hacia fuera sus relaciones con los demás seres (tanto divinos como creados) se caracterizan por la no-conexión; hay una falta de consorcio, ausencia de comunicación; en otras palabras, soledad.

38. «Las imágenes con las que la Sagrada Escritura nos presenta el infierno… expresan la completa frustración y vaciedad de una vida sin Dios. El infierno, más que un lugar, indica la situación en la que llega a encontrarse quien libre y definitivamente se aleja de Dios, manantial de vida y alegría» (JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 28.VII.1999*, 3).

Dios nunca puede desaparecer totalmente del horizonte de la criatura, ni siquiera de la criatura pecadora. Por mucho que ésta quiera vivir al margen de su creador, ontológicamente hablando no hay escapatoria, porque Dios existe siempre, y para la criatura no hay aniquilación. Así, por mucho que el pecador empedernido lo quiera, no puede *borrar* a Dios. De ahí su sufrimiento. Dios es gozo para los que le aman y dolor para los que no le quieren. Trae efectos diversos, no porque cambie de aspecto o atributos ante unos y otros, sino más bien por permanecer lo que es: siempre Amor, siempre apertura, siempre invitación a la comunión. ¿No es éste el sentido último de la expresión «muerte eterna» en la Biblia: un vivir para siempre, queriendo sustraerse de Dios, pero eternamente incomodado por su existencia?

Aunque este estado de alienación perpetua de Dios comienza *mox post mortem* para el pecador (cfr. caps. XI y XII), hallará su terrible forma cabal en el día de la resurrección y de la *palingenesia*. Entonces el impío se hallará inmerso en un universo, de santos resucitados y un cosmos transfigurado, rebosante todo él de la presencia de Dios (el mundo creado, hecho ya todo él «cielo»). En tal universo, convertido en morada de Dios y de los santos, lugar donde la presencia divina es patente en todas partes, el pecador resucitado se encontrará sin rincón cómodo donde «esconderse» (a no ser que viva en una especie de otra dimensión).

Una creación que se ha vuelto rostro de Dios –Dios, todo en todos– no ofrece para el impío ningún lugar de reposo, sólo puede proporcionarle hastío e incomodidad. Puede que sea éste el sentido último del fuego del infierno: quizá no se trata tan sólo de una especie de envoltorio penoso, sino de *todo un universo* –transfigurado— que resulta molesto para el pecador. Posiblemente Dios no necesitará aplicar ninguna sustancia externa más (un fuego, literalmente) al pecador, ya que por el mismo acto de transfigurar el cosmos (convirtiéndolo en «sacramento» en sentido superador: sin matiz de velamiento), crea una fuente de incomodidad eterna para el impío. Como mundo rebosante de Dios, los nuevos cielos y tierra serán torturantes para quienes desean olvidar al Creador y su Amor.

BIBLIOGRAFÍA

Para la parte bíblica:

BIETENHARD, H., «Infierno», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1990 (3.ª ed.), pp. 348-353.

BÖCHER, O., «Geenna», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1996, cols. 719-722.

CARREZ, M., «Infierno», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, p. 765.

MICHEL, A., «Feu (de l'enfer, du jugement, du purgatoire)», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, Paris 1913, cols. 2196-2261.

NELIS, J.T. y A. LACOCQUE, «Gehena/Benhinom/Hinom», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 649-650.

POZO, C., «La retribución del impío», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 423-439.

WATSON, D.F., «Gehenna», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, pp. 926-928.

Para la parte histórica:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MICHEL, A., «Feu (de l'enfer, du jugement, du purgatoire)», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, Paris 1913, cols. 2196-2261.

MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», *Concilium* 41 (1969) 24-42.

POZO, C., «La retribución del impío», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 439-452.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la reflexión teológica:

ALVIAR, J., «Vida terrena y vida eterna», *Scripta Theologica* 33 (2001) 397-412.

JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 28.VII.1999*.

NEWMAN, J.H., «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, pp. 1-14.

POZO, C., «Ulteriores reflexiones teológicas sobre la doctrina del infierno», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 453-462.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «La muerte eterna: reflexiones teológicas», en *La pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 235-246.

SCHMAUS, M., «El infierno», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 429-471.

VON BALTHASAR, H.U., *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia 1999.

Segunda Parte
ESCATOLOGÍA INCOADA

Hemos contemplado hasta ahora la consumación del proyecto de Dios para la creación en general. En este cuadro global hemos visto el lugar central que ocupa Jesucristo. Como cabeza de la nueva humanidad, incorpora a los hombres a su propio misterio personal y vital, dándoles entrada al interior de la Trinidad como hijos adoptivos. Y como Primogénito del nuevo mundo, arrastra al cosmos entero hacia la renovación total.

Ahora conviene considerar con más detalle cómo los individuos se adentran progresivamente en el *éschaton*. Es ésta una reflexión insoslayable, habida cuenta del valor singular que posee cada ser libre[1]. Los hombres y los ángeles gozan de un especial estatuto ante Dios, dotados como están de la capacidad de integrarse libremente en la corriente intratrinitaria de amor. Cada criatura libre escribe una historia irrepetible, personalísima, de relación con Dios: un Sí o un No.

A la vez, las historias individuales tienen algo en común, al formar parte de una única historia: la inserción de la humanidad en Cristo. El divino Hijo hecho hombre invita a cada individuo a unirse a su Persona, a compartir mistéricamente con Él los eventos de su vida, especialmente su Pascua. *Primero, en el bautismo* (por la muerte al pecado y el revivir a una vida nueva) y *en los otros sacramentos* (que intensifican la unión con Cristo); *después, a lo largo de toda la existencia terrenal* (por un incesante migrar, del pecado a la santidad); *y luego en la muerte* (momento singular de identificación con Jesús e incorporación a su

1. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 19. En cuanto al hombre, dice *Gaudium et spes*, n. 24: «... el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo».

muerte/resurrección). La conclusión de la vida terrena implica, para el justo, la irrevocable unión con Cristo y la inserción en su Pascua: morir en Él significa poseer la seguridad de vivir para siempre con Él y resucitar en el último día con Él (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1005: «para resucitar con Cristo, es necesario morir con Cristo»). Para el pecador sin arrepentimiento, por el contrario, la muerte sella para siempre su opción de vivir al margen de Cristo y de su Pascua.

Vamos, pues, a exponer la escatología individual dentro de coordenadas cristológico-pascuales. En los siguientes capítulos estudiaremos: (1) el renacimiento bautismal, como *inicio* del con-morir y con-vivir con Cristo; (2) la muerte, como momento de incorporación *definitiva* (o no incorporación) a la Pascua del Señor; (3) la purificación ultraterrenal, como perfeccionamiento *eventual* de la configuración personal del difunto con Cristo.

Capítulo X

LA VIDA TERRENA
Bautismo y Vida Postbautismal

La historia de la incorporación de cada hombre a Cristo y su Pascua se desarrolla en pasos sucesivos. Comienza ya en la vida mortal del individuo, con la recepción del bautismo. Gracias a la ablución sacramental, el sujeto muere al pecado y entra en posesión de una nueva vida, obteniendo así su *primera configuración con el Señor muerto y resucitado*. Es lo que confesamos con gozo en el Credo: «Creo en el perdón/la remisión de los pecados».

Se abre entonces ante la criatura un nuevo horizonte, de progresiva inserción en la Persona y Vida de Cristo. Tal progreso es posible, en primer lugar, gracias a los sacramentos –especialmente la Eucaristía–, que operan en el cristiano una configuración más profunda con el Señor; y también gracias al progresivo esfuerzo del creyente por distanciarse del pecado y participar más plenamente de la santidad de Cristo. La vida postbautismal aparece entonces como existencia *cristiana* o *crística*: apropiación cada vez más intensa por parte del hombre de la vida sobrenatural –Vida de Cristo– infundida por el bautismo; o también, como existencia *pascual*, un *insertarse más y más en la muerte y resurrección* del Señor, en cada participación sacramental y en cada conversión, cada acto de arrepentimiento, cada recomienzo.

La Tradición ha meditado largamente sobre el misterio de renovación cristiana, considerando cómo la *mímesis* o imitación de la vivencia pascual del Señor a partir del bautismo opera una singular identificación con Él, que se puede ir intensificando a lo largo de la vida terrena.

La reflexión teológica deberá contemplar esta dimensión escatológico-pascual del bautismo –como primera participación del individuo en la Pascua del Señor y primer paso al interior de una vida crística– y

de la vida postbautismal –en cuanto progresivo adentrarse en el itinerario pascual con el Hijo, en el Espíritu, hacia el Padre–.

1. La esperanza de renovación en la Biblia

La esperanza de una *existencia renovada* se encuentra ya presente en el Antiguo Testamento, particularmente en las tradiciones que implican la fe en un Dios *liberador del pueblo*, *creador del mundo* y *fuente de vida*. Estas líneas de esperanza convergen en el Nuevo Testamento en la persona de Jesús, quien, padeciendo, muriendo y reviviendo, realiza el tránsito de la muerte a la vida gloriosa; y lo hace no sólo en beneficio propio, sino como *cabeza de toda una humanidad regenerada*. Abre las puertas de la renovación a todo hombre dispuesto a seguir sus pasos, muriendo y resucitando mistéricamente con Él.

a) *La revelación veterotestamentaria de un Dios liberador, creador y vivificador*

El sacramento del bautismo –junto con su correlato mistérico, la Pascua de Jesús– está prefigurado en el Antiguo Testamento de muchas y diversas maneras. Recordemos aquí tres tradiciones que, de modo especial, sirven de preparación para el misterio neotestamentario de renovación de la vida en Cristo[1]: (1) la tradición «exódica»; (2) la tradición «creacional»; y (3) la tradición «resurreccional».

— En primer lugar, la historia de Israel lleva a pregonar a Yahveh como *libertador* de su pueblo[2]. El recuerdo del *Éxodo* –en el curso del cual los israelitas vieron el poder de Dios en prodigios como las plagas de Egipto[3] y la separación de las aguas del Mar Rojo[4]– se integra profundamente en la conciencia religiosa del pueblo. Proclama el Salmo 77: «con tu brazo a tu pueblo rescataste» (v. 16)[5]. La fe firme en un Dios que ejerce su poder en auxilio de su pueblo, salvándolo de la opresión y la esclavitud y colocándolo en un ámbito de libertad, proporciona la base para una expectación escatológica; concretamente, la esperanza de que el poder divino se ejerza en algún momento futuro, para liberar definitivamente a los suyos del mal y otorgarles toda clase

1. Para más detalles, cfr. capítulo III y cap. V, epígrafe 1a.
2. Cfr. Am 2, 10; 3, 12; Mi 6, 4; Jos 24, 17; Sal 81, 11.
3. Cfr. Ex 7-13.
4. Cfr. Ex 14, 15-31.
5. La fiesta de la *Pascua* tiene la función de perpetuar la memoria del Éxodo, particularmente el «paso» del Señor en la víspera para exterminar a los primogénitos egipcios sin herir a los de los hebreos, que habían rociado sus puertas con la sangre del cordero.

de bienes. Los profetas vaticinan, en este sentido, un nuevo Éxodo, más sublime que el primero: «[El Señor] trazará un camino a su pueblo en el desierto, un sendero entre las aguas áridas» (Is 43, 19); «Yo los devolveré a su solar, que di a sus padres (Jr 14, 15)».

— A la vez, la «memoria exódica» nutre la fe en un Dios *creador*: los israelitas entienden que, con el mismo poder con que liberó a su pueblo, el Señor dio origen al mundo; el Salvador es asimismo Hacedor. El verbo *bará* se reserva en la literatura bíblica para designar una acción de Dios por la cual da existencia a algo nuevo y maravilloso[6]. (El término se aplica también a otras obras divinas como la justificación del pecador, operación análoga a la de crear, y no menos impresionante[7]).

Esta fe creacional desemboca en una línea concreta de esperanza. Los profetas vaticinan una acción futura de Dios que renovará el universo (cfr. Is 43, 19) y producirá nuevos cielos y nueva tierra (cfr. Is 66, 17). Esta intervención final del Señor transformará no sólo el cosmos, sino también los corazones (cfr. Ez 36, 26; Jr 32, 39): así el mundo nuevo será habitado por una humanidad regenerada[8].

— Finalmente, está la tradición «resurreccional» del Antiguo Testamento. En un capítulo anterior[9], hemos visto cómo fue tomando cuerpo la confianza en el poder de Dios para resucitar a los muertos. Si bien los primeros pronunciamientos proféticos tienen un sentido meramente metafórico –refiriéndose a la recuperación nacional de Israel[10]–, los vaticinios tardíos (cfr. 2 Mc 7, 9 y Dn 12, 2-3) hablan inequívocamente de la resurrección futura de la carne. Tal expectación representa una cristalización muy concreta de la esperanza judía: el anhelo de verse liberado del poder de la muerte[11].

b) *La Pascua de Jesucristo, fuente de vida nueva para los hombres*

Las líneas de esperanza del Antiguo Testamento confluyen en Jesús, quien por Sí mismo da el paso de la oscuridad del sepulcro a la luz

6. Cfr. Gn 1, 1; Is 48, 7; 65, 17; Jr 31, 21-22; Ex 34, 10.
7. Cfr. Sal 51, 12; Ez 36, 25-28; Jr 31, 33; 32, 39-40.
8. Dentro de la tradición «creacional» se puede también situar la del *diluvio*, en cuanto evento que acaba con un mundo antiguo de pecado para dejar espacio a la nueva humanidad.
9. Cfr. capítulo V, epígrafe 1.
10. Os 6, 1: «... al tercer día nos resucitará»; Ez 37, 1-14 (visión del campo de huesos); cfr. también Is 26, 19.
11. Otras expresiones parciales de la fe veterotestamentaria en el poder restablecedor de Dios son: los relatos de resurrecciones obradas por los profetas Elías y Eliseo (cfr. 1 R 17, 17-23; 2 R 4, 33-35; 13, 21); la ampliación del poder divino sobre el *sheol* (cfr. 1 S 2, 6; Sal 30; 49; 73; Sb 16, 13).

matinal de la resurrección. Muerto y resucitado, Cristo trae consigo el ocaso del mundo caduco y el amanecer de la nueva creación. Como otro Moisés, precede a los hombres en el camino que va de la muerte a la vida, de la esclavitud bajo el maligno a la libertad de los hijos de Dios, de la nada del pecado a la plenitud de Vida.

La pascua de Jesús aparece en los escritos del Nuevo Testamento como la fuente de donde brota una vida radicalmente nueva para los hombres; y el bautismo y la eucaristía, como cauces principales por los cuales esa vida alcanza a los hombres en la historia. Según los Sinópticos (cfr. Mc 16, 15-16; Mt 28, 18-20), Cristo resucitado manda solemnemente a los Apóstoles ir a todas partes, para evangelizar y administrar un bautismo de salvación. Los discípulos cumplen fielmente este mandato: según el libro de los Hechos (cfr. Hch 2, 37-41; 8, 12-13. 36-39; 10, 44-48), a partir de Pentecostés utilizan el bautismo como medio para infundir en los hombres una vida nueva, divina: «Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesús, para remisión de vuestro pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch 2, 38). Jesús transmite además, antes de su Pasión, el encargo de renovar en el tiempo el sacrificio de su cuerpo y sangre, ofrecido por la salvación de los hombres (cfr. Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20).

Según las cartas de San Pablo, el profundo centro del misterio de vida nueva de los cristianos se halla en la *unión personal* con el Señor. El Apóstol expone esta doctrina con detalle en el capítulo sexto de la carta a los *Romanos*. He aquí su razonamiento: el lavado bautismal sumerge al hombre en la muerte del Señor y le incorpora a su resurrección. Esta identificación con el muerto-resucitado es el fundamento objetivo de las excelsas obligaciones morales del cristiano. El nuevo ser del bautizado, en Cristo y con Cristo, permite romper con un pasado pecaminoso y emprender un camino de vida y costumbres santas. Dice San Pablo:

> «Cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte… Fuimos sepultados con él por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya; también lo seremos por una resurrección semejante… Nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado… Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida, es un vivir para Dios. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús. No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que

obedezcáis a sus apetencias. Ni hagáis ya de vuestros miembros armas de injusticia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros, como armas de justicia al servicio de Dios» (Rm 6, 3-13).

En este lugar de Rm llama la atención, en primer lugar, el uso masivo de palabras basadas en la preposición *syn-* (con-): *synetáphemen* (consepultados), *symphytoi* (condesarrollados), *synestaurothe* (concrucificados), *apethánomen syn Christó* (muertos con Cristo), *syzésomen* (conviventes). Todo ello para expresar configuración e identificación con Cristo.

Otra palabra clave, que aparece en el v. 5, es *homoioma*: semejanza o representación (refiriéndose a la muerte de Cristo). El bautismo establece una conexión con el Señor tan estrecha que permite vivir con Él los misterios de su vida y en especial su Pascua. Así, se actualiza y se hace presente la muerte de Cristo en la persona del bautizado, en forma de «muerte» al pecado. (Y tal «muerte» abre las puertas a la participación en la resurrección del Señor: primero con una vida santa en el tiempo actual; y, en el futuro, con una vida gloriosa como resucitado).

Finalmente, en Rm 6 hay una indicación, no sólo del cambio radical que ocurre en el evento bautismal, sino también de su prolongación dinámica en el tiempo: ser bautizado es comprometerse a un esfuerzo ulterior por mantenerse en la santidad: «vive en adelante para Dios en Cristo Jesús» (v. 10).

La idea de asimilación al Cristo de la Pascua aparece igualmente en la carta a los *Efesios*: «Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo... y con él nos resucitó» (Ef 2, 4-6). Como lógica consecuencia de esta transformación crística y pascual, aparece otra vez la exhortación a morir a uno mismo para dejar espacio a Cristo. Se trata, al igual que en Rm, de una progresiva presencia del resucitado en el creyente: «... a despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra mente, y a revestiros del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4, 22-24). Aquí vemos cómo San Pablo utiliza términos distintos, sobre todo contraposiciones (hombre viejo/nuevo; luz/tinieblas), para expresar la idea de siempre: la conversión a Cristo obra una transformación tan radical en el hombre, que puede llamarse una nueva creación.

La idea básica de conmorir y conresucitar sacramentalmente con Cristo, para llevar una vida nueva, aparece también en *2 Co* 5, 17: «El que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo». Y también en *Col* 2, 12-3,3: «Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que resucitó de entre

los muertos... Por tanto, que nadie os critique por cuestiones de comida o bebida, o a propósito de fiestas, de novilunios o sábados... Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios».

Según San Pablo en la primera epístola a los Corintios, la conmemoración de la Cena del Señor hace presente su muerte, de modo arcano pero real: «Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Co 11, 26). Participar en la mesa eucarística significa, para los cristianos, alcanzar una mayor hondura en su comunión con el Señor: «La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo, y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Co 10, 16-17). Identificación con el Señor, pues, precisamente bajo su aspecto de víctima pascual, ofrecida de una vez para siempre en la Cruz (cfr. Hb 9, 12).

Podemos resumir la teología paulina sobre este punto diciendo que la actualización del misterio pascual y la identificación con Cristo son efectuadas inicialmente en el hombre por el bautismo, y posteriormente intensificadas y culminadas por la participación eucarística.

Es preciso añadir que San Pablo no sólo habla de la *cristificación* del sujeto humano, sino también del *papel del Espíritu* en la formación de la nueva criatura. En la epístola a los *Romanos* asevera: «Recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡*Abbá*, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rm 8, 15-16). Según esto, el Espíritu «bebido» por el hombre en el bautismo e inhabitante [12] es el responsable de configurar al sujeto con Cristo, dándole forma de hijo de Dios.

La idea es repetida en la epístola a los *Gálatas*: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo… La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama *Abbá*, Padre!» (Ga 3, 26-27; 4, 6). En esta carta San Pablo también insiste en el aspecto dinámico de la iniciación cristiana, recordando el reto que supone cultivar, más allá del momento sacramental, la nueva vida recibida en el Espíritu: «Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne… Las obras de la carne son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, disensiones, envidias, embriagueces, orgías y cosas semejantes… En cambio el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí... Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu» (Ga 5, 16-25). Por

12. Cfr. 1 Co 12, 13.

tanto, la presencia santificadora del Espíritu aparece como fundamento de una continua cristiformación mística, a partir del bautismo [13].

En *San Juan* encontramos una meditación sobre la nueva Vida que el Logos y el Espíritu dan a los hombres. En el prólogo del Cuarto Evangelio se contempla primero la Palabra que está eternamente junto al Padre (cfr. Jn 1, 1). Esta Palabra se hace carne (v. 14) en la historia para dar Vida a los hombres (vv. 4-10), compartiendo con ellos su propia plenitud (v. 16), que consiste básicamente en ser hijo de Dios (v. 12) y conocer al Padre invisible (v. 18). De modo análogo a la generación divina de la Palabra (v. 13), el renacer de los hombres –como hijos de Dios– no es un evento carnal originado por la iniciativa humana, sino un don de arriba traído por el Espíritu (cfr. Jn 3, 3-8). El bautismo aparece como evento portentoso en el cual, gracias a la acción del Espíritu, el ser esencial del hombre queda transmutado en filiación celestial.

Esta nueva «vida» –íntimo consorcio de vida con el Hijo– es intensificada aun más en el creyente por la Eucaristía: «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (Jn 6, 56-57). Comulgar con el cuerpo y la sangre de Jesús, Víctima pascual, es compenetrarse con Él y ser vivificado por Él, y de esta manera participar en el desenlace glorioso de la Pascua, la resurrección: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6, 55). (El adjetivo «eterna» tiene aquí una connotación más cualitativa que cuantitativa: significa la vida *divina* en cuanto *compartida* con el hombre –ya en la etapa mortal– y destinada a una plenitud en el *éschaton*. Indica el cambio de nivel, de una existencia terrena, efímera, a la esfera divina, duradera, propia del Padre y del Hijo).

2. Doctrina patrística sobre la inserción del hombre en la Pascua del Señor [14]

Las primeras generaciones cristianas siguen en la línea crístico-pascual señalada por la revelación neotestamentaria. En sus escritos aparecen con gran fuerza: (1) la convicción de una auténtica cristifica-

13. Cfr. también Ef 4, 30 y Tt 3, 5-7.

14. Para una visión panorámica de la doctrina patrística acerca de la dimensión escatológica de los sacramentos, cfr. B. Neunheuser, «Bautismo y confirmación», en M. Schmaus et al. (dirs.), *Historia de los dogmas*, IV/2, Madrid 1974, esp. 23-110; G. Sava-Popa, *Le baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecumeniques*, Frigourg Suisse 1994.

ción que la iniciación sacramental opera en el sujeto, en función de la cual (2) se exige al neófito una vida santa, y (3) se le promete una herencia gloriosa.

Clemente de Alejandría, de acuerdo con su mentalidad platónica (de gradualidad), enumera peldaños sucesivos que llevan a la gloria: por el bautismo, somos iluminados; por la iluminación, somos admitidos a la condición de hijos; por la admisión en la condición de hijos, somos perfeccionados; por la perfección, somos hechos inmortales (cfr. *Paedagogus*, I, 6, 26, 1). Es de particular interés, en esta descripción, la concatenación de los misterios de bautismo, filiación, santidad, e inmortalidad. El bautismo aparece como *primer paso* de la muerte a la vida verdadera, o primer peldaño hacia la inmortalidad. Esta misma idea queda plasmada, según Clemente (en otra obra: *Protrepticus*, 9, 84, 2), en la liturgia bautismal de la Iglesia: «Despierta, tú que duermes, levántate de entre los muertos, y Cristo el Señor te iluminará (cfr. Ef 5, 14); Él, el sol de la resurrección… que otorga la vida con sus rayos». Quien recibe el bautismo recibe la energía vivificante del Resucitado; escapa a la muerte y se sitúa en la Vida; en definitiva, se sitúa en Cristo, pues «lo que en Él fue hecho es Vida» (*Paed*., I, 6, 27, 1). Sin embargo, la perfección (*teleiosis*: *Paed*., I, 6, 27, 2) que recibe el bautizado no es un don acabado, sino sólo el anticipo de la perfección última, que es la resurrección (cfr. *Paed*., I, 6, 28, 3). El regenerado avanza, pues, a lo largo de la existencia terrenal, con miras a la vida inmortal, alimentado mientras camina por el cuerpo y la sangre del Señor (*Paed*., I, 6, 42, 2; II, 20, 1).

En *Orígenes* encontramos también una profunda doctrina pascual y cristológica. En sus comentarios bíblicos insiste en que los diversos misterios del Éxodo, la Pascua de Jesús, el bautismo y la regeneración escatológica se solapan y se complementan.

> «Escucha al profeta: Dios nos volverá a la vida después de dos días, y al tercer día resucitaremos [Os 6, 2]. Para nosotros, el primer día es la pasión del Salvador; el segundo, cuando descendió a los infiernos; y el tercero es el día de la resurrección… Cuando el Apóstol nos enseña que en estas palabras veamos el sacramento del bautismo, ello es necesario para que los bautizados en Cristo sean bautizados en su muerte, que sean consepultados en Él y que con Él resuciten al tercer día de entre los muertos» (*Homiliae in Exodum*, 5, 2).

Este pasaje ofrece una profunda idea soteriológica: afirma que la gracia del bautismo inserta al individuo en el mismo dinamismo pascual de Jesús, de modo que se pueda decir que el sacramento otorga una primera participación en su muerte y resurrección (cfr. también *Hom. in Ioshuam*, 5, 1; *Hom. in Lucam*, 14, 1; *Hom. in Ezechielem*, 2, 5; *Hom. in Ex*., 5, 5). Constituye, sin embargo, sólo el inicio. Para Orí-

genes la regeneración bautismal no es más que sombra y semilla de la renovación escatológica. Con el agua, el bautizado recibe el *pneuma* que es prenda de una resurrección más completa (cfr. *Hom. in Ez.*, 2, 6); así pues, comienza una larga «historia de regeneración», puntuada por muchos momentos de «morir y resucitar», por la purificación del cuerpo y de la mente [15]; por la práctica de la mortificación y de la penitencia [16]; por el cultivo de las virtudes y por la búsqueda de la santidad [17]. «Por la regeneración del agua cada uno se libera ciertamente de los pecados, pero... sólo como en espejo y en enigma. Será en aquel otro renacer... cuando todos quedarán limpios de pecado» (*Commentarium in Matthaeum*, XV, 23). El misterio del bautismo remite a un misterio mayor, apunta a una regeneración más completa; es realidad y promesa, incoación efectiva de la renovación del hombre en Cristo, pero no realización plena.

A partir del siglo IV adquiere consistencia la teología de la *mímesis* de Cristo y su Pascua: se habla de una imitación mistérica del Señor, que es realizada por vez primera en el bautismo, es desarrollada posteriormente con la lucha espiritual y los sacramentos, y es destinada a culminarse en el último día como resurrección gloriosa. En Oriente esta idea encuentra notable difusión, y las *Catequesis mistagógicas* de *San Cirilo de Jerusalén* pueden servir como un resumen sistemático de la doctrina.

San Cirilo, refiriéndose al bautismo, sostiene que la inmersión y la salida del agua significan una especie de muerte y resurrección [18]. Explica con más detalle la relación entre la pascua del Señor y la regeneración bautismal:

— Cristo experimentó la crucifixión, muerte, sepultura y resurrección de modo verdadero (*alethós*); no así, en cambio, los bautizados (*Cat. myst.*, 2, 5). Sin embargo, la inmersión y emersión de éstos en el agua sí producen una imitación (*mímesis*) de los sucesos pascuales, reproduciéndolos en imagen (*en eikoni*) en los sujetos. Por eficacia sobrenatural, esta imitación hace presente en los neófitos, de modo arcano pero auténtico, la realidad originaria de la pasión/muerte del Señor. De este modo los bautizandos, a través del antitipo (el baño bautismal) logran conectar con el prototipo (la Pasión salvadora de Jesús) en su realidad histórica (cfr. *Cat myst.*, 2, 6). Y así el hombre necesitado de

15. Cfr. *Hom. in Leviticum*, 1, 5; *Hom. in Ios.*, 22, 2.
16. Cfr. *Commentarii in Romanos*, IX, 39.
17. Cfr. *ibid.*, VII, 7.
18. Al igual que Cristo permaneció tres días y tres noches en el interior de la tierra, dice SAN CIRILO en *Catecheses mystagogicae*, 2, 4, así los bautizados por la inmersión mueren y son sepultados; y al salir del agua vuelven a nacer.

salvación tiene acceso a la energía vivificante que fluye de la cruz de Cristo: «La pasión y muerte de nuestra parte es sólo una semejanza. La redención, sin embargo, no es una semejanza, sino verdad (*aletheia*)» (*Cat. myst*., 2, 7).

— Con su efecto singular de inserción mistérica en la Pascua de Jesús, el bautismo actúa como puente entre el sujeto humano que recibe el sacramento y el Protagonista del Triduo pascual. San Cirilo, inspirándose en palabras de San Pablo (cfr. Rm 6, 5), afirma: «Nosotros somos plantados en Él [Cristo] por la participación en su muerte, que se realiza en el bautismo» (*Cat. myst*., 2, 7). El sacramento obra en el hombre una comunión personalísima con el Señor: no imitación extrínseca, sino compenetración con Él, hasta formar una unidad misteriosa, toda ella rebosante de la Vida que brota del misterio pascual original.

La inserción vital del neófito en el Cristo de la Pascua es perfeccionada ulteriormente por los sacramentos de la crismación y la eucaristía[19]: «A vosotros, después de que subisteis de las sagradas aguas de la piscina, os fue dado el crisma…» (*Cat. myst*., 3, 1), que según San Cirilo transmite la fuerza y poder del Espíritu Santo y deja una impronta espiritual que convierte a los neófitos en «partícipes y consortes de Cristo» (*Cat. myst*., 3, 2), hasta el punto de que ellos puedan llamarse cristos (*christói*) o imágenes (*eikones*) de Cristo (cfr. *Cat. myst*., 3, 1). Y para culminar el proceso de identificación mistérica con Jesús, los recién bautizados son admitidos a la mesa eucarística, participando en la cual llegan a ser «portadores de Cristo» (*christophoroi*) y hasta «concorpóreos y consanguíneos de Cristo» (*Cat. myst*., 4, 1). La recepción de la Eucaristía introduce en una intimidad progresiva con el Señor: «Robustece tu corazón tomando ese pan espiritual, y alegra la cara de tu alma; la cual teniéndola abierta con la conciencia pura, y contemplando la gloria del Señor como en un espejo, vete subiendo de una gloria a otra, en Cristo Jesús y Señor nuestro» (*Cat. myst*., 4, 9).

Como hemos dicho, las mismas ideas esenciales –con diferencias de matiz– las sostienen los Padres y escritores orientales de la misma época. *San Basilio*, p. ej., también mantiene que el bautismo realiza una *mímesis*, una imitación de Cristo; y que el agua es la imagen (*eikón*) de su muerte en la cruz (cfr. *De Spiritu Sancto*, 15, 35). Por su parte *San Gregorio de Nisa* afirma en su *Oratio catechetica magna* que hay un parentesco e igualdad entre Cristo y los creyentes que se logra mediante la imitación (*mímesis*) en la imagen (*homóioma*). El tiempo de muerte de tres días y la ulterior vida gloriosa de Cristo las representamos por imita-

19. Hay una conciencia en los Padres de que los sacramentos de iniciación forman una unidad: cfr. TERTULIANO, *De carnis resurrectione*, 8; SAN CIPRIANO, *Epistula 63*, 8; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Catequesis bautismales* (ed. A. WENGER, SC 50), 2, 27.

ción, sumergiéndonos tres veces en el agua para volver a emerger de ella. De esta forma, lo que una vez aconteció en Cristo, se cumple en los fieles, y ellos pueden llegar con Cristo a la salvación, que culmina en la resurrección. El bautismo, participación en la Resurrección de Cristo, es el principio y causa de la resurrección final (cfr. *Or. cat. mag.*, 32-36). Otro testigo elocuente de la Tradición oriental es *Teodoro de Mopsuesti*a, que declara: «Cuando soy bautizado y sumerjo mi cabeza en la ceremonia bautismal, acojo la muerte de Cristo, nuestro Señor, y deseo recibir su sepultura, y mediante esto confieso además verdaderamente la resurrección de nuestro Señor, pues yo entiendo que al emerger del agua, como en una especie de tipo o modelo, ya he resucitado» (*Homiliae catecheticae*, 14, 5. Es de notar aquí el recurso a la noción de *typos* para referirse a la resurrección incoada en el sujeto por el bautismo. Expresa el hecho de que es una realidad-signo de renovación; no trae la salvación plena, pero sí garantiza la futura y total repercusión en nosotros de la resurrección de Cristo, al obrar una incorporación a Él). Finalmente, unas palabras de San Juan Crisóstomo resumen el misterio de actualización pascual en la vida de los cristianos: «Apenas emergen de aquellas sagradas aguas, todos los presentes los felicitan… porque los que antes eran esclavos y cautivos, de repente son libres e hijos y son convidados a la mesa del Rey. Efectivamente, tan pronto como salen de allí, se los conduce a la mesa terrorífica que rebosa de bienes, y gustan el cuerpo y la sangre del Señor, y se convierten en morada del Espíritu Santo, y caminan como quienes se han revestido de Cristo mismo» (*Catequesis bautismales*[20], 2, 27).

Con otros términos, pero con las mismas ideas de fondo, los autores occidentales de los siglos IV y V trazan un itinerario «pascual», que comienza para cada cristiano con la recepción de los sacramentos de iniciación. *San Ambrosio*, inspirándose en Rm 6, relaciona estrechamente el bautismo con la muerte de Jesús (cfr. *De sacramentis*, II, 6-7). «Considera dónde eres bautizado, de dónde viene el bautismo: de la cruz de Cristo, de la muerte de Cristo. Ahí está todo el misterio: Él padeció por ti. En Él eres rescatado, en Él eres salvado» (*De sacr.*, II, 6). El sujeto que muere al pecado y resucita a una nueva vida experimenta de alguna manera en su persona la Pascua, al transitar del pecado a la vida, de la culpa a la gracia, de la impureza a la santidad (cfr. *De sacr.*, I, 12). Para el Obispo de Milán, el lavado bautismal es un tipo o imagen mistérica de lo que se obró original y fontalmente en la Pascua del Señor. Por la virtud de la Trinidad, invocada en el momento de la inmersión del neófito en el agua, la pasión, muerte y resurrección de Cristo se hacen presentes en el sujeto, que a un tiempo muere y resucita[21]. Este

20. Serie de ocho catequesis editada por A. WENGER (cfr. SC 50).

21. Cfr. O. CASEL, «Mysteriengegenwart», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 145-224 (esp. 158-163).

dinamismo vivificante de la renovación bautismal se remoza y se intensifica en la crismación[22] y en la eucaristía[23].

San Agustín vuelve a insistir en la misteriosa configuración del cristiano con el Cristo pascual. Quien recibe el bautismo, afirma el Obispo de Hipona, es conformado a modo de imagen (*similitudo*) de la muerte de Cristo y, por consiguiente, es liberado del pecado por la justificación y liberado de la muerte por la resurrección (cfr. *De peccatorum meritis et remissione*, I, 32, 61). El bautizado recibe la fuerza vivificadora y purificadora de la Pasión, que le permite emprender una nueva vida. Con fundamento, se puede hablar de una «resurrección de los muertos» (en sentido espiritual), acontecida en la etapa actual de la historia. (Se concibe así el misterio de resurrección bajo dos aspectos: la «resurrección» de las almas [muertas al pecado], a través de la conversión y la aceptación de la gracia divina; y la resurrección de los cuerpos en el día final[24]). La configuración del bautizado con Cristo muerto y resucitado se perfecciona ulteriormente con la crismación –que identifica al sujeto del sacramento con el Ungido, Sacerdote y Víctima[25]– y la Eucaristía –que le incorpora a la Cabeza: Cristo sacrificado[26] y glorificado[27]–.

3. Reflexión teológica: la incoación de la Pascua en la vida terrena del hombre

Enunciemos ahora, con mayor detalle y en orden lógico, las ideas básicas que la revelación bíblica y la Tradición nos proporcionan sobre la renovación de la vida en Cristo:

— El sacramento del bautismo inserta al hombre en el misterio pascual de Jesús. La ablución con el agua no es una simple imitación externa de la muerte y resurrección del Señor, ni un símbolo puramen-

22. «*Post fontem superest, ut perfectio fiat*». *De sacramentis*, III, 8.

23. «*Tangit… sacerdos calicem, redundat aqua in calice, salit in vitam eternam, et bibit populus Dei*». *De sacr.*, V, 3.

24. Cfr. *De civitate Dei*, XIII, 4; XX, 5; *Sermo 65*, 4-8; *De Trinitate*, IV, 3, 5; *Enarratio in Psalmum 70*, *sermo 2*, 3; *In Ioannis evangelium tractatus*, XXIII, 13.

25. «No sólo fue ungida nuestra Cabeza, sino también su cuerpo, es decir, nosotros mismos… El sacrificio que [Cristo] ofreció a Dios no fue distinto de sí mismo. Pues no hubiera encontrado fuera de sí mismo una purísima víctima espiritual que, como cordero inmaculado, nos redimiese derramando su sangre y nos incorporase a Él haciéndonos su miembros para que en Él también fuésemos nosotros Cristo». *Enarr. in Ps. 26*, *sermo 2*, 2.

26. «[Cristo] es el sacerdote, el oferente y la oblación. De esta realidad quiso que fuera sacramento cotidiano el sacrificio de la Iglesia. Ella, siendo cuerpo de esa Cabeza, aprendió por su medio a ofrecerse a sí misma». *De civ. Dei*, X, 20. Cfr. también *De Trin.*, IV, 14, 18.

27. «“Quien me come vivirá por mí” (Jn 6, 57): …Es como si [Jesús] dijera: aquél [que me come], ensalzado, vive por mí». *In Ioann. ev. tract.*, XXVI, 19.

te evocador de su sepultura y subsiguiente resurrección. No; el sagrado rito posee una eficacia sobrenatural, por la cual hace realmente presente el evento pascual con toda su fuerza, en la vida de *esta* persona, en *este momento* de la historia. Puede afirmarse que otorga una auténtica, aunque misteriosa, participación en el morir y resucitar del Señor.

— Esta inserción en la Pascua conlleva la identificación con su protagonista, que es Cristo. Tan real y profunda es esta asimilación a la personalidad del Hijo divino hecho carne, hecho oblación, y finalmente glorificado, que el sujeto queda para siempre con una «impronta cristológica» –que la teología clásica llama carácter–, que le vincula y le identifica para siempre con el Señor. El ser humano, al ser redimido, es a la vez redefinido, como un ser-en-Cristo. Desde este punto de vista, «morir» por el bautismo significa no sólo morir al pecado, sino «morir a uno mismo», ceder el «yo» para que Cristo ocupe el centro de la persona: vivo, no ya yo, sino que Cristo vive en mí.

¿Por qué la inserción sacramental en la Pascua opera tal identificación con la persona de Jesús? Podemos entenderlo de la siguiente manera: en el seno de la Trinidad, el Hijo es Aquel que lo recibe todo del Padre y a su vez entrega todo lo suyo al Padre. El Hijo es, en este sentido, el perfecto Receptor y la consumada Ofrenda, con respecto al Padre (y el Espíritu Santo es el reflujo subsistente de la mutua autodonación entre Padre e Hijo). Este misterio filial, escondido en el seno eterno de la Trinidad, es manifestado y en cierto modo realizado en la historia, en la biografía del Hijo encarnado. ¿Qué es la vida de Cristo, sino una total autoentrega al Padre (encarnación, pasión, muerte...) y una recepción cabal de las dádivas paternas (resurrección, glorificación...)? La trayectoria de su vida humana –tránsito de la humildad de la carne a la gloria a la derecha del Padre: *kénosis*-gloria– hunde sus raíces en su eterno misterio filial, como perfecta Ofrenda y perfecto Receptor. Es con esta ley permanente de Filiación –aquel que se despoja de sí mismo es llenado de las dádivas del Padre– con la que conecta el sujeto humano al recibir el bautismo. Cuando deja atrás su pecado y su yo, «muriendo a sí mismo» para vivir sólo para Dios, se incorpora a la oblación del Hijo a su Padre; y cuando resucita a la vida de la gracia recibe a una con el Hijo las riquezas del Padre: la vida divina, gloriosa, inmortal. En definitiva, podríamos decir que el bautizado conecta con el núcleo mismo del misterio de Jesús, Hijo divino.

— La vida nueva que posee el neófito tiene un dinamismo propio. Reclama el cultivo ulterior o la intensificación durante la vida mortal. El bautizado está abocado a «actualizar» continuamente la Pascua del Señor a lo largo de su existencia terrena. (La función de los otros dos

sacramentos que tradicionalmente integran la iniciación cristiana va en esta línea: sumergir más profundamente al bautizado en el misterio pascual. La confirmación comunica el Espíritu vivificante de Cristo muerto y resucitado, y la Eucaristía permite unirse aun más íntimamente a la Víctima ofrecida al Padre y glorificada por Él). Puede afirmarse que la transformación ontológica que ocurre en el bautismo es sólo el primer hito de un «itinerario pascual» orientado hacia la plenitud escatológica. El hombre regenerado en Cristo es capacitado para emprender el proyecto sobrenatural de ahondar más y más en su relación de identidad mistérica con el Señor, y de reproducir cada vez más intensamente en su existencia el dinamismo fundamental de la pascua (morir-resucitar). Todo esto es factible, gracias en primer lugar a los demás sacramentos (p. ej. la penitencia –también llamado tradicionalmente «segundo bautismo»–, que renueva las veces que sea necesario el paso de la «muerte» a la «vida»; o la unción de enfermos, que configura a la persona del que sufre con el Jesús de la Pasión, convirtiéndola en Pascua viviente [cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1521]; etc.). Pero no es sólo a través de los sacramentos cómo el hombre realiza su recurrente morir-y-vivir en Cristo. Lo hace también con sus continuos esfuerzos por alejarse del pecado, practicando la penitencia y la lucha interior; con su constante morir a sí mismo y vivir para Dios y los otros, a través del olvido de sí, del sacrificio y de la mortificación, de la obediencia a Dios y del servicio a los hombres; y también, con su búsqueda incesante de la santidad o plenitud de vida en el Señor. El hombre bautizado tiene ante sí un impresionante panorama pascual, el de un continuo «tránsito a la Vida», que dura hasta la tarde de la vida mortal e incluso va más allá. La iniciación cristiana aparece entonces como un don y a la vez un peso, ya que implica la tarea de cultivar la nueva vida que ha sido otorgada. La «renovación» de que habla el cristianismo no ha de ser entendida exclusivamente como un evento que acontece y se agota en el momento bautismal, sino además como una transformación continua que ocupa todo el espacio de la existencia postbautismal. Un cristiano que se comporta fielmente según esta «vocación pascual» llega al final de la vida terrenal con la seguridad de que recibirá, al final de los tiempos, el último don del Padre, la resurrección gloriosa: *exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*.

Estas ideas básicas tienen como consecuencias:

— una profunda valoración del sacramento bautismal, como hito de la biografía humana: define la identidad del sujeto en Cristo e inicia o incoa la Pascua en su vida;

— una valoración de la vida postbautismal del cristiano, como «tiempo escatológico». Al igual que después de la primera ve-

nida de Cristo, hay ya en el mundo un vislumbre del Reino, la existencia del bautizado ha de ser entendida bajo la luz escatológica, como tiempo para participar en el morir y resucitar del Señor; continuación lógica y vital del misterio bautismal. Recibir los sacramentos –en especial, la Eucaristía[28]–, morir al pecado y al egoísmo, practicar la penitencia y la mortificación, convertirse cuantas veces sea necesario, progresar en la virtud y la santidad… son otros tantos «hitos» en la trayectoria escatológico-pascual del cristiano. La vida terrena se aprecia entonces no como una «espera ociosa», sino como tiempo del que disponemos para hacernos «más Cristo», más aptos para sentarnos junto con Él a la derecha del Padre.

La importancia de la identificación con el Protagonista de la Pascua es tal que la esencia del existir cristiano puede ser definida como «morir-para-vivir-en-Cristo». Desde esta perspectiva, puede decirse que el esfuerzo del creyente por adelantar en la virtud y santidad posee valor, *no en sí mismo*, sino en tanto en cuanto *le relaciona más y más hondamente con el Señor*. Cristo «nace» así progresivamente en el alma, tornándose su Presencia en medida de los actos del ser humano. El juicio que cada uno tendrá al final de la vida será simplemente el discernimiento del grado de «identidad cristológica o filial» que ha alcanzado con la ayuda del Espíritu Santo.

En conclusión, podemos notar que la escatología cristiana muestra al hombre no sólo el sentido de la *muerte* (morir-en-Cristo; morir esperanzado), sino también el sentido de la *vida* terrena, como *spatium* para labrar el signo cristológico de la existencia personal.

Bibliografía

Para la parte bíblica:

ABAD IBÁÑEZ, J.A., «Tipología veterotestamentaria del bautismo», en *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona 2000 (2.ª ed.), pp. 195-198.

DACQUINO, P., «La dottrina biblica del Battesimo», en *Battesimo e cresima*, Leumann (Torino) 1973, pp. 11-86.

D'ALÈS, A. y COPPENS, J., «Baptême», en L. PIROT (dir.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, I Paris 1928, cols. 825-924.

DANIÉLOU, J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951, pp. 50-155.

28. «*Pignus futurae gloriae*»: cfr. Antífona *O sacrum convivium*.

LIPINSKI, É., «Remisión de los pecados», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1313-1315.

MERCIER, J., «Conversión», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 349-350.

NEUNHEUSER, B., «La doctrina bíblica sobre el bautismo», en M. SCHMAUS ET AL. (dirs.), *Historia de los dogmas*, IV/2: *Bautismo y confirmación*, Madrid 1974, pp. 1-18.

PERROT, C., «Bautismo», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 219-223.

Para la parte patrística:

DACQUINO, P., «La catechesi biblica del Battesimo», en *Battesimo e cresima*, Leumann (Torino) 1973, pp. 87-157.

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

DANIÉLOU, J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrementes et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951, pp. 50-155.

HAMMAN, A., «La Tradición», en *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1977 (3.ª ed.), pp. 71-173.

NEUNHEUSER, B., «Bautismo y confirmación», en M. SCHMAUS ET AL. (dirs.), *Historia de los dogmas*, IV/2, Madrid 1974, esp. pp. 23-110.

SAVA-POPA, G., *Le baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications oecumeniques*, Fribourg Suisse 1994.

Para la reflexión teológica:

ALVIAR, J., «La escatología de los individuos», en *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid 2001, pp. 163-175.

—, «Vida terrena y vida eterna», *Scripta Theologica* 33 (2001) 397-412.

CODA, P., «Muertos y resucitados en Cristo. Dimensión pascual», en *Uno en Cristo Jesús. El bautismo como acontecimiento trinitario*, Madrid 1997, pp. 28-41.

JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 11.VIII.1999*.

MIRALLES, A., «Memoriale del Mistero pasquale», en *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Roma 1999, pp. 213-216.

NEWMAN, J.H., «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, pp. 1-14.

POZO, C., «La seriedad de la vida humana a la luz de la grandeza del designio divino», en *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 187-208.

Capítulo XI

LA MUERTE (I)

La fase *post mortem et ante resurrectionem* de la historia del individuo –su «necrología», digamos– está envuelta en misterio, como oscuro fue el sepulcro durante el Sábado Santo del Señor. Los vivos carecemos de la experiencia del tramo que va del instante del fallecimiento hasta el momento de la Resurrección. Seguramente es una vivencia muy distinta de la nuestra, pues vivimos inmersos en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, la Revelación proporciona luces orientadoras. Éstas son las principales:

(1) Aunque en un sentido la muerte es natural al hombre, la fe enseña que es consecuencia del pecado.

(2) Cristo ha cambiado este signo negativo: para un cristiano la muerte es medio para participar en la Pascua e incorporarse más plenamente al Señor.

(3) La muerte no acaba, por tanto, con la existencia del hombre; pero sí clausura el tiempo de preparación personal para la comunión definitiva con Dios. No hay reencarnación.

(4) *Mox post mortem* (justo tras las muerte) el individuo entra en un estado, de signo soteriológico definitivo (salvación o perdición).

(5) Dentro del ámbito de salvación, cabe la posibilidad de que alguien muera en gracia de Dios, pero sin poseer una santidad cabal: para tal individuo está reservada una purificación ulterior.

(6) Las afirmaciones (4) y (5) tienen como corolario la noción de un juicio particular (valoración de una vida llegada a su conclusión terrenal).

Estudiaremos conjuntamente, en este capítulo, *la muerte, pervivencia y retribución* post mortem*, y juicio particular en la Sagrada Es-*

critura. En el siguiente capítulo examinaremos los datos de la Tradición y del Magisterio eclesial, y haremos algunas consideraciones sistemáticas. (En un capítulo aparte –el XIII– trataremos de la purificación ultraterrenal).

En nuestro estudio escriturístico será importante fijarse en cómo, en el curso de la larga historia de revelación, brilla constantemente la dimensión «religiosa» del *mysterium mortis*. Es decir, la visión no de la muerte en sí misma, sino en cuanto *reflejo del drama de las relaciones entre Dios y los hombres*. Primero, en sentido negativo: entra en la historia como consecuencia del alejamiento de Dios de los hombres por el pecado. Pero Cristo cambia el signo de la muerte, asumiéndola y convirtiéndola en camino de obediencia filial al Padre e instrumento de reconciliación de la humanidad con Dios. A partir de entonces sus seguidores, los cristianos, valoran su propia muerte como un *paso decisivo en su incorporación al Señor y su Pascua*. Desde esta perspectiva, el misterio de la muerte aparece más que nunca con una profunda dimensión relacional o «religiosa».

(Este dato habrá que tenerlo en cuenta a la hora de ahondar teológicamente en el misterio: la reflexión propiamente *cristiana* no ha de interesarse tanto por la muerte en sí [una «curiosidad» metafísica], sino en cuanto que ha sido iluminada por la revelación, y señalada como puerta de acceso a una relación profunda con el Señor. Así el «enigma de la muerte» se esclarece, al menos parcialmente).

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA MUERTE EN LA REVELACIÓN BÍBLICA

1. El aspecto negativo de la muerte en el Antiguo Testamento

a) *La muerte, consecuencia del alejamiento del Dios Vivo* [1]

En el Antiguo Testamento, la muerte (*mawet*) tiene un carácter paradójico. Por una parte, es una realidad que acompaña a los hombres desde los albores de la historia humana; por otra, es contraria al plan divino originario para la creación (cfr. Gn 2-3; Sb 1, 13). De hecho, va en contra del anhelo del mismo hombre [2].

La necesidad de morir surge, según la narración yahvista, de la caída: es consecuencia de la desobediencia al mandamiento divino (cfr.

1. Cfr. también la relación Dios-vida en el capítulo VIII, epígrafe 1d.
2. Cfr. el lamento de Sal 90 sobre la brevedad de vida.

Gn 2, 17). La muerte aparece entonces como algo que irrumpe en la historia de los hombres, pero no como un hecho totalmente connatural a la criatura humana. Forma parte de un misterio teo-lógico: es «sacramento» del alejamiento del hombre de Dios, en el sentido de que manifiesta la caída y en cierta manera la hace presente en los individuos. En consecuencia, la muerte tiene en el Antiguo Testamento una primera connotación, fundamentalmente negativa. Ciertas prescripciones de la Antigua Ley (cfr. Nm 9, 6; 19, 16; Dt 21, 23: el contacto con un muerto hace inmundo a una persona o un lugar) sirven para reforzar en la mente del pueblo esta primera nota (= estigma) de la muerte. La asociación legal, entre contacto con un difunto e indignidad para dar culto a Dios, sirve como recordatorio del carácter antidivino y antihumano de la muerte.

La conexión entre mortalidad y pecaminosidad aparece con más hondura cuando la muerte es mostrada en el Antiguo Testamento no sólo como resultado de una transgresión primitiva, sino también como consecuencia de pecados cometidos por los individuos. Dt 30, 15 habla claramente de la decisión fundamental que tiene el hombre ante sí: «Yo os pongo delante el camino de la vida y el camino de la muerte» (cfr. también Jr 21, 8). El libre seguimiento o no de los mandamientos de Yahveh –en otras palabras, la santidad o la maldad– tiene como resultado la vida o la muerte[3].

En la literatura profética, la amenaza de muerte aparece siempre que Israel o el israelita se separan de Dios (cfr. Jr 17, 11; Ez 18, 21-32). (En realidad, debajo de esta noción «vengativa» de la justicia divina, late una importante idea soteriológica: Dios, al acabar con los impíos, purga a su pueblo de los elementos impuros).

b) *El perfilarse de la esperanza frente a la muerte*

Gradualmente, aparece en la revelación veterotestamentaria una idea consoladora: la muerte que aguarda a todo hombre no implica necesariamente un desastre total. Y ello, por dos motivos: (1) porque la existencia personal continúa de alguna forma después de la muerte; (2) porque ciertos tipos de muerte tienen valor ante Dios y tienen recompensa.

3. En el pueblo primitivo de Israel, la retribución parece concebirse limitadamente, como realizándose en la vida terrenal. Así, se considera la muerte temprana como el pago de una vida mala. Se establece una proporcionalidad bastante estricta entre maldad y brevedad de vida (cfr. Jr 21, 5-8; Dt 30, 15-20). La muerte repentina es interpretada como signo de la ira divina, castigo por un pecado personal (cfr. Nm 27, 3; Jb 15, 32; Sal 55, 24; 90, 7; Pr 2, 18; Qo 7, 17).

(i) *Hacia la noción de pervivencia*

¿Qué ocurre cuando uno muere? En el Antiguo Testamento la expresión habitual es que Dios retira el hálito de vida (*neshama*) (cfr. Jb 34, 14; Sal 104, 29; 146, 4; Qo 12, 7)[4]. También se dice que el que muere exhala el alma (*nefesh*) (cfr. Jr 15, 9; Gn 35, 18; Jb 11, 20). Entonces el cuerpo del hombre, tomado de la tierra, se convierte de nuevo en polvo (cfr. Gn 3, 19); se deshace y es devorado por los gusanos (cfr. Jb 34, 15; Si 19, 3).

Se dice además que el difunto se reúne con sus padres (cfr. Gn 15, 15; 49, 33), con su pueblo (cfr. Gn 25, 8; 35, 29), o con los suyos (cfr. Gn 49, 33; Dt 32, 50). Las más de las veces se afirma que marcha al *sheol*, morada de los muertos. Lo que queda del hombre después de morir no es más que una sombra (el hebreo habla de los *refaim*, sombras débiles de los hombres antaño vivos). Tal manera de hablar, que evoca la inanición, encaja en la antropología judaica, que concibe al hombre principalmente como ser viviente, y corpóreo: si queda algún elemento humano después de la muerte, estará en estado deficiente.

Los *refaim* bajan, pues, a un lugar tenebroso (cfr. Jb 10, 21-22; Sal 88, 13). Hay una correlación entre los *refaim* (sombras) y el *sheol*. Es en el *sheol* donde se hallan reunidos todos los difuntos (Is 7, 11; Jb 7, 9; 30, 23; Sal 89, 49; 139, 8). Al menos en su acepción primitiva[5], el *sheol* es un lugar que incluye tanto a hombres justos[6] como impíos[7].

La revelación veterotestamentaria acerca del estado de los *refaim* proporciona un cuadro incompleto de la existencia *post mortem*. Inicialmente, el Antiguo Testamento parece hablar del *sheol* en términos bastante negativos y faltos de esperanza: como un estado no deseable, porque implica inanición, y hasta desconexión de Dios y del pueblo. (Recuérdese el lamento de Job, formulado en términos casi nihilistas: «Me buscarás y ya no existiré» [Jb 7,21]). El difunto que está en el *sheol* es descrito como desgajado del mundo de los vivos (cfr. Jb 16, 22) e incluso separado de Yahveh (cfr. Is 38, 11.18; Sal 6, 6; 30, 10; 88, 6.11-19; 115, 17).

En realidad, esta manera de hablar debe entenderse en el contexto de la concepción judía de vida/muerte: Yahveh es la fuente de vida; por tanto, morir significa situarse de algún modo en las antípodas del ámbito divino. Por consiguiente, la muerte implica alejamiento de Dios[8].

4. Cfr. también Gn 2, 7.

5. Gradualmente, el *sheol* aparecerá en el Antiguo Testamento como un lugar «diferenciado», donde los impíos quedan situados en la parte más profunda (cfr. cap. IX, epígrafe 1a).

6. P. ej. Jacob: cfr. Gn 37, 35.

7. P. ej. Coré, Datán: cfr. Nm 16, 30.

En cualquier caso, según esta primera concepción, el *sheol* tiene una connotación negativa.

Sin embargo, hay otra corriente en el Antiguo Testamento –basada en la fe en la extensión sin límites del poder divino, y la fidelidad y justicia de Dios– que matiza esta visión antigua de la muerte. Se afirma que incluso el *sheol* está bajo el dominio de Yahveh (cfr. Am 9, 2; Is 7, 11; Sal 135, 6; Sal 139, 8), y que el fiel israelita puede esperar en Dios su defensor, quien no permitirá que el sepulcro le trague sin salvación posible (cfr. Jb 19, 25). El Sal 73, 23-28 osa incluso esbozar la esperanza de una unión con Dios que la muerte es incapaz de destruir: Yahveh puede arrebatar de la muerte al justo [9]. Por tanto: la muerte no tiene la última palabra sobre el hombre. Yahveh puede hacer que la muerte devuelva su presa (cfr. Is 26, 19).

En la medida en que va madurando una expectación auténticamente escatológica en Israel, también va perfilándose la esperanza de *total victoria* sobre la muerte. En el reino consumado, asegura Is 25, 8, la muerte ya no estará. Esta convicción aparece con gran claridad en los últimos libros del Antiguo Testamento, que anuncian una era de salvación definitiva, que traerá la permanente unión con el Dios vivo y una creación nueva exenta del pecado y de la muerte.

La superación de la muerte se expresa de dos formas. La principal, formulada con nitidez en *Daniel 12, 2* y en *2 M 7, 3-36; 12, 43-45*, es la *resurrección* de los muertos, o reconstitución definitiva de la vida (corporal) del hombre [10]. La resurrección es la respuesta más completa y elocuente de la fe veterotestamentaria ante el problema de la muerte, porque significa un deshacer el poder de la muerte sobre el ser humano [11].

En otro libro tardío, *Sabiduría*, se perfila con sabor helenístico otra respuesta frente a la muerte. Esta segunda línea puede considerarse complementaria a la primera (resurreccional), porque hace afirmaciones sobre el estado del individuo enseguida después de la muerte. Ha-

8. Este hecho es indicativo de cómo, implícita o subconscientemente, los judíos siempre veían la muerte en asociación íntima con el pecado y, por tanto, como revestida de un aspecto fundamentalmente negativo.

9. Otros Salmos: 49, 16 («Dios rescatará mi vida, me arrancará de las fuerzas del *sheol*»); 16, 10-11 («Tu no me entregarás a la muerte (*sheol*) ni dejarás que tu amigo fiel baje a la tumba. Me enseñarás el camino de la vida, plenitud de gozo en tu presencia, dicha perpetua a tu derecha»). También se afirma en 1 S 2, 6 que Yahveh puede lanzar al *sheol* y sacar de él. Y Pr 10, 2 asegura que la santidad puede liberar a uno de la muerte.

10. Cfr. los capítulos V y VIII: «La resurrección de los muertos» y «La vida eterna» respectivamente.

11. Teniendo en cuenta las doctrinas de Dios justo y del hombre unitario, «la resurrección de los muertos, es decir, del cuerpo, está grabada dentro de la lógica de los conceptos veterotestamentarios» (R. MARTIN-ACHARD, «Resurrection», en D.N. FREEDMAN [ed.], *The Anchor Bible Dictionary*, V, New York 1992, p. 683).

bla de un principio espiritual del hombre, el alma (*psyché*), que, después de separarse del cuerpo en la muerte, es capaz de pervivir. Esta parte inmortal del individuo es capaz de recibir un premio o un castigo, es decir, experimentar la unión o separación definitiva con respecto a Dios: «... se tuvo por quebranto su partida... están en las manos de Dios» (Sb 3, 1-2)[12]. Sabiduría aplica sin ambages la idea de una retribución ultraterrenal, aplicada a la parte inmortal del hombre (cfr. 4, 20-5, 23); de esta manera, la unión con Dios aparece como un hilo que se prolonga más allá de la muerte. No es cortado, sino perpetuado. La muerte, justamente, es lo que permite al justo llegar a Dios definitivamente (cfr. 3, 9; 5, 15), y encontrar la paz, el amor y la misericordia (cfr. 3, 3.9). En este sentido, poco importa que uno muera temprano (cfr. 3, 1-12; 4, 7-18), si ha vivido santamente. La muerte prematura puede en este caso constituir un favor (cfr. 4, 10-19; nótese el signo distinto que asume aquí la muerte temprana). Sb 9, 15 llega hasta el extremo de referirse a la muerte como una «liberación».

Las afirmaciones del libro de la Sabiduría pueden considerarse como un paso más en la historia de la revelación sobre la muerte, ya que añaden información sobre el estado de los *refaim*. Se progresa de la idea vaga de inanición a la concepción de un estado de existencia que tiene cierta consistencia[13].

(ii) *Valor de la muerte del justo*

Otra consideración positiva de la muerte mira al caso del justo. Como queda dicho arriba, la concepción judía primitiva consideraba la muerte temprana como castigo divino. Pero en la segunda sección del libro de Isaías se advierte ya que esta correlación no siempre ocurre. La muerte del Siervo de Yahveh que narra el capítulo 53 tiene un valor eminentemente positivo: es, en el fondo, un holocausto de expiación y reconciliación, que hace al Siervo merecedor de una gloria eterna. Tal concepción sacrificial o cúltica de la muerte representa un matiz positivo. Ofrecer la propia vida en sacrificio significa trasladar la propia muerte al ámbito de Dios, en cierto modo sustrayéndola de su antigua asociación con el pecado.

12. Cfr. también Sb 2, 21-23; 4, 1.7; 15, 3.

13. Más que postular una oposición irreconciliable entre las ideas de inmortalidad y resurrección, como productos de ámbitos culturales distintos –por una parte, el helénico, que da origen al libro de la Sabiduría, y por otra, el judaico, que da lugar a 2 M– parece más correcto hablar de complementariedad y tensión, entre una visión que subraya el carácter unitario del ser humano, y otra que se fija más en su carácter dual; entre una respuesta más inmediata (pervivencial) al problema de la muerte, y una visión más abarcante y final (resurreccional).

Otro texto importante, de tiempos de persecución, es 2 M 7. En este lugar bíblico se consigna elocuentemente el ideal del martirio. Relata la muerte cruenta de siete hermanos y su madre durante la persecución de Antíoco IV Epífanes, y lo hace en forma de narración heroica. Así, la muerte por fidelidad a la Ley de Dios aparece como una proeza santa. Entonces la muerte (a pesar de su forma cruel), deja de ser un evento espantoso, y aparece como una vivencia que puede ser ensalzada como virtuosa (cfr. 2 M 6, 31). El martirio es santo y agradable a Dios, y garantiza una futura recompensa. En 2 M 7 se habla de esta recompensa en términos de resurrección gloriosa; de este modo se conecta con la primera línea positiva –triunfal sobre la muerte– que hemos comentado.

Estas consideraciones positivas de la muerte no miran a la muerte en sí (como tal horrible), sino que se fijan más bien en la cualidad personal o intención santa de quien la padece. En definitiva, se afirma que la muerte puede ser de alguna forma rescatada de su vinculación con el pecado, para convertirse en una acción (más exactamente, pasión) valiosa a los ojos de Dios. Pero solamente aquel que es justo y muere santamente puede lograr este tipo de triunfo. El justo es el único que puede echar mano del «socio» del pecado, y convertirlo en instrumento para el servicio a Dios. En las manos del justo la muerte, consecuencia nefasta del pecado, se torna en instrumento salvador.

Los dos tipos de muertes santas (expiatoria, martirial) no están totalmente inconexos. Tienen un punto de unión, que podría llamarse teológico: la superación del aspecto negativo de la muerte está fundamentada en el hecho de que se muere por Dios. La muerte aparece como un postergarse uno mismo en favor de Dios. El holocausto propiciatorio y el martirio aparecen como dos formas heroicas de confesar la soberanía divina.

Como última observación sobre la forma «positiva» de ver la muerte, cabe recalcar su conexión con la promesa de vida eterna. Quien padece la muerte como ofreciendo un holocausto a Dios, dice el Antiguo Testamento, tiene la seguridad de que Dios le recompensará. Dar la vida santamente equivale, pues, a obtener una victoria segura sobre el enemigo universal. La muerte se convierte en pórtico a la vida eterna.

Recapitulemos: en el Antiguo Testamento, encontramos una línea revelada que advierte sobre el carácter negativo de la muerte, debido a su asociación misteriosa con el pecado. Se halla esbozada también otra línea, esperanzadora, que asegura que la muerte no tiene la última palabra sobre el hombre: hay vida después, y premio para los justos. Con el progreso de la revelación, las categorías en las que queda formulada esta segunda línea –*sheol*, *refaim*, vida, resurrección, etc.– adquieren

contornos más precisos (así se habla, p. ej., de diferentes niveles en el *sheol*; o la posibilidad de salir de él; o de la supervivencia de la *psyché*; o de la resurrección no sólo nacional, sino personal). Veremos cómo, en el Nuevo Testamento, estas dos líneas se unen y culminan, especialmente en el misterio Pascual de Cristo.

Como puede colegirse de todo lo dicho, el pueblo antiguo poseía una visión dramática de la existencia humana. Aunque no la formularan siempre en términos explícitos, dejan constancia suficientemente clara de su convencimiento de que el hombre se juega su felicidad en una única vida.

Incluso la manera primitiva de concebir la retribución divina (completa, en la tierra) delata la convicción fundamental de que sólo se dispone de una única vida terrenal. También la forma primitiva de concebir el estado de los *refaim* residentes en el *sheol* (umbrátiles, prácticamente inánimes y pasivos, faltos de actividad vital) contiene la intuición de que, con la muerte, al individuo se le acaba la actividad normal y toda posibilidad de autodisposición. La muerte, incluso en esta concepción imperfecta, se yergue como frontera, más allá de la cual cesa la oportunidad de decidir sobre uno mismo.

Cuando se perfila con mayor claridad la noción de una retribución ultraterrenal, ésta es presentada siempre como correlato de acciones realizadas por el individuo en la vida terrenal. En otras palabras, la recompensa eterna pertenece al que ha vivido santamente su vida en la tierra, y el castigo eterno atañe a quien ha llevado su existencia terrenal al margen de Dios y sus leyes.

La doctrina de la resurrección presupone también una única vida mortal, cuya cualidad moral determina ya el signo de la resurrección al final de los tiempos: gloria u oprobio (cfr. Dn 12, 2-3 y también 2 M 7, 9.14). La doctrina sapiencial de la pervivencia *post mortem* del alma presupone igualmente que una única vida terrenal es suficiente para fijar el signo permanente de existencia (felicidad, ruina) de la *psyché* inmortal [14].

2. El cambio del signo de la muerte, operado por Cristo

Las corrientes de la revelación veterotestamentaria sobre la muerte hallan su prolongación en el Nuevo Testamento, hasta alcanzar un punto culminante. Tiene nombre personal: Cristo; y su obra fundamental también tiene nombre: Pascua.

14. En este sentido es significativa la argumentación en Sb 2-5, que subraya la doble paradoja, de una vida terrenal sufriente del justo que luego desemboca en felicidad eterna, y la vida terrenal regalada del impío que acaba en la infelicidad eterna.

a) *Lo viejo y lo nuevo en la doctrina de los Sinópticos sobre la muerte*

Hay en los Sinópticos textos que se hacen eco de la antigua asociación de la muerte con el pecado. Es elocuente, p. ej., el uso del término *nekrós*, para referirse al pecador [15]. Sin embargo, Jesús se guarda de ofrecer una formulación simplista, según la cual la muerte física siempre tiene una correlación aritmética con el pecado. No es así, advierte a sus oyentes (cfr. Lc 13, 1-4: comentario sobre los muertos en Siloé; y Lc 16, 19-31: parábola del pobre Lázaro). Con esto, Jesús coloca la doctrina de retribución en otro nivel, superior a la concepción primitiva de Israel.

Al referirse a la muerte, los Sinópticos hablan de emitir o exhalar el espíritu (*pneuma*: cfr. Mt 27, 50; Lc 23, 46); pero tal expiración no significa desaparición total del sujeto. En bastantes textos se afirma que el espacio de retribución se extiende más allá de la vida terrenal (cfr. Lc 16, 22; Lc 23, 43; Mt 16, 26). Las más de las veces Cristo habla de una retribución completa que traerá el último día, el día de la resurrección [16]. Promete una felicidad sin fin a aquellos que hacen obras santas ahora en la tierra [17]. Por contraste, describe la triste suerte eterna de los pecadores [18].

Si bien es incontestable que la doctrina de retribución en los Sinópticos mira principalmente al juicio del último día, es indudable también que se habla de una *retribución individual que empieza enseguida después de la muerte*. Este esquema es el supuesto de la *parábola de Lázaro* (cfr. Lc 16, 19-31), en la cual el pobre y el rico acaban, después de morir, en lugares de signos diversos [19]. Hay entre los dos «un abismo» (Lc 16, 26): radical separación y diferencia de estado. Claramente no tienen todavía la condición de resucitados, ya que el rico difunto solicita a Abraham el envío de Lázaro para advertir a los de su casa: «“Si alguno de entre los muertos va donde ellos, se conver-

15. Cfr. Lc 15, 24.32: el padre de la parábola se refiere a su hijo perdido como a un muerto (*nekrós*).

16. Cfr. Mt 11, 20-25 (recriminación de las ciudades increyentes de Galilea); y Mt 24-25 (discurso escatológico).

17. Cfr. Mt 25, 31-46. Jesús describe el premio eterno de modos diferentes: como tesoro, que los justos han amontonado en la tierra mediante su méritos (cfr. M t 6, 20: 19, 21; Lc 12, 33); como recompensa celestial (cfr. Mt 5, 12); como participación en el banquete del reino de Dios (cfr. Lc 13, 29; Mt 8, 11; 25, 10).

18. Lo hace de diversas maneras: como exclusión de la sala del banquete (cfr. Mt 25, 12) o expulsión (cfr. Lc 13, 28), a las tinieblas exteriores (cfr. Mt 8, 12; 22, 13, 25, 30). También habla de la *Gehenna* (cfr. Mt 18, 9; 23, 33; Mc 9, 43-45.47); del fuego eterno (cfr. Mt 18, 8; 25, 41); del horno ardiendo (cfr. Mt 13, 42.50).

19. El pobre es «llevado por los ángeles al seno de Abraham» (Lc 16, 22), mientras que el rico termina entre tormentos en el *hades* (v. 23).

tirán”. [Abraham] le contestó: “Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán, aunque un muerto resucite”» (Lc 16, 30-31).

De modo parecido, la formulación de la *respuesta de Jesús al ladrón arrepentido* indica una retribución inmediata: «Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23, 43). Este texto es clave para constatar la enseñanza de Jesús de que los individuos reciben una recompensa de signo permanente (felicidad, infelicidad) inmediatamente después de la muerte («hoy»), y antes del juicio final.

En los Sinópticos, la persona y la obra de Cristo culminan la revelación sobre la muerte. La idea clave es la de victoria: Jesús vence tanto el pecado como la muerte: perdona los pecados (cfr. Mt 9, 2; Lc 7, 48), obra resurrecciones (cfr. Mt 5, 41-43; 9, 25; Lc 7, 14; Jn 11, 44); sobre todo resucita después de morir. Su misterio Pascual es el cumplimiento de las líneas de esperanza del Antiguo Testamento. Por una parte, su muerte es agradable a Dios y útil a los hombres: martirial (en obediencia al Padre) y expiatoria (muere por nosotros/por muchos y borra nuestros pecados: cfr. Mc 10, 45; 14, 24 y par.); por otra, es una muerte que desemboca en gloriosa resurrección. Puede afirmarse que Cristo, con su Pascua, libera la muerte misma del dominio sombrío del pecado.

b) *El triunfo de Cristo sobre el pecado y la muerte, según San Pablo*

San Pablo ofrece, en primer lugar, una profunda enseñanza sobre el misterioso *nexo entre el pecado y la muerte*, para añadir luego una nota gozosa: *Cristo ha triunfado ya sobre ambas potencias*.

Así, en *Rm y 1 Co 15* elabora una explicación de la muerte como *consecuencia histórica (salario) del pecado* (cfr. Rm 6, 23; 1 Co 15, 56). Muerte espiritual y muerte física, dice el Apóstol, son inseparables. Razona así:

— Es evidente que todos los hombres sin distinción están sometidos a la muerte (cfr. Rm 1-4). Esta universalidad de la muerte hace patente a su vez la universalidad del pecado y la necesidad de salvación: porque cuando el hombre se aparta de Dios –que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe (cfr. Rm 4, 17)– es cuando abandona la raíz de su vida y se coloca bajo la tiranía de la muerte.

— En cuanto a su origen histórico, la muerte entró en el mundo con la caída de Adán (Rm 5, 12: «la muerte llegó a todos los hombres, en cuanto que todos pecaron»; cfr. también 1 Co 15, 21-22). A partir de ese momento, la muerte goza de cierta soberanía sobre la humanidad (cfr. 1 Co 15, 21; Rm 5, 2). La muerte, radicalmente asociada con el pecado, aparece así como una potencia hostil al hombre y a Dios (cfr. 1 Co 15, 26), destello del imperio de Satanás (Cfr. Rm 6, 16; Hb 2, 14).

— Así las cosas, la victoria sobre la muerte no puede esperarse del hombre mismo. Sólo puede venir de fuera, como obra de Dios y su gracia. Es en este punto del razonamiento paulino donde entra en escena Cristo. Al igual que por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte (cfr. Rm 5, 12; 1 Co 15, 21-22), por un solo hombre se logra la victoria sobre el pecado y la muerte (cfr. Rm 5, 12-21). Cristo murió, luego resucitó (cfr. Rm 8, 34; 14, 9; 1 Co 15; cfr. también 1 Ts 4, 14): por medio de su Cruz venció el pecado y la muerte. Esta doble y simultánea victoria, el gran mensaje del Evangelio (cfr. 2 Tm 1, 10) es posible justamente por la íntima asociación entre pecado y muerte.

Otro rasgo de la doctrina paulina es que subraya el *doble valor de la muerte de Cristo* (y por derivación, la de todo cristiano):

(i) en continuidad con Is 53, habla en Rm 3, 25 de la muerte del Señor en la cruz como *sacrificio de reconciliación* (*hilasterion*), que borra la deuda de nuestros pecados (cfr. también 1 Co 11, 24-34). En otras palabras, la muerte de Cristo es un acto sacrificial vicario (cfr. 2 Co 5, 21). Murió por todos (cfr. 2 Co 5, 14), murió por nosotros (cfr. Rm 5, 6-8; 1 Co 15, 31; 1 Ts 5, 10; Hb 2, 9-13), y con ello pagó por nuestras ofensas.

San Pablo apunta, de esta manera, al modo estrictamente divino de quebrantar el poder del pecado y de la muerte: en el misterio pascual, Cristo triunfa a base de asumir la muerte y «llevarla a su terreno»: entonces la muerte (antiguamente compañera del pecado) se torna instrumento en manos del Justo. Por ella el Justo ofrece su holocausto al Padre, reparando por los pecados de los hombres. La muerte es arrebatada de su antiguo soberano y utilizada en contra de éste, adquiriendo un significado sorprendente, nuevo y pleno, en manos de Cristo.

Análogamente, la muerte del discípulo de Cristo se muestra abierta a esta novedosa posibilidad. Puede vivirse como acto de entrega al Señor (cfr. Rm 14, 7-9), que permite la inserción en Él y en su dinamismo pascual. El cristiano experimenta entonces su propio padecer y morir como un padecer y morir con Cristo: un con-padecer y un con-morir, de modo que precisamente por esa última *kénosis* de su humanidad alcanza la comunión con Cristo, en el corazón de su holocausto pascual. «Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte, pues para mí vivir es Cristo, y morir ganancia» (Flp 1, 20-21); «según dice la Escritura: "Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero". Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rm 8, 36-37).

(ii) San Pablo habla también de la muerte de Cristo (y por derivación, del cristiano) como *paso hacia la Resurrección*. Más que destructora, la muerte aparece entonces como pórtico a la gloria.

Cristo murió, primero, para luego resucitar (cfr. 1 Co 15; también Rm 5). Por vía de asimilación, capacita a sus discípulos para seguir este mismo itinerario «doxológico»: «"Subiendo a la altura, llevó cautivos y dio dones a los hombres". ¿Qué quiere decir "subió" sino que también bajó a las regiones inferiores de la tierra? Éste que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4, 8-10).

La muerte del Señor no es sólo modelo de nuestra muerte (cfr. Flp 1, 20; 3, 10): es un evento singular en el que es posible que otros individuos se inserten mistéricamente. Realmente, el creyente puede morir en el Señor (cfr. Rm 6, 8; 1 Co 15, 18; 1 Ts 4, 16).

Morir en y con el Señor es tan importante porque es el único camino para vencer a la muerte: si morimos con Él, viviremos con (*syn*) él (2 Tm 2, 11). Lo mismo que por Adán todos mueren, así también en Cristo todos recibirán la vida (cfr. 1 Co 15, 22). Cristo nos une al dinamismo pascual inherente a su muerte, y de esta forma convierte nuestra muerte en paso a la vida gloriosa (cfr. Rm 5, 9; 2 Tm 1, 10; Hb 2, 14-15). La incorporación a Cristo, primogénito de entre los muertos (cfr. Col 1, 18; Rm 8, 39), cabeza del cuerpo (cfr. Ef 1, 22-23; 1 Co 12, 12-30), infunde la savia de vida eterna en sus miembros: «Ya no vivo yo, vive en mí Cristo» (Ga 2, 20). Esta asimilación a la vida triunfante de Cristo es la razón por la cual, según San Pablo, para el cristiano la muerte ya no es tan angustiosa (cfr. Rm 14, 7-8), y ha perdido su aguijón (cfr. 1 Co 15, 55).

Por el bautismo, prosigue el Apóstol, se incoa ya en esta vida la victoria sobre el pecado y la muerte: «Habéis olvidado que a todos nosotros, al bautizarnos en Cristo Jesús, nos bautizaron vinculándonos a su muerte? Luego aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte, nos sepultó con Él» (Rm 6, 3-4). El individuo que es enterrado sacramentalmente con Cristo resucita con Él a una nueva vida (cfr. Rm 6, 3-11; Col 2, 12.20). Esa vida nueva no es solamente la transformación de un momento, sino el inicio de una historia de divinización que abarca toda la vida terrenal. En todo momento, el bautizado ha de estar muriendo al pecado (cfr. Rm 8, 10), en un morir cotidiano (cfr. 2 Co 4, 7-12; 6, 9; 11, 23); cada jornada ha de mortificar la carne y las obras carnales (cfr. Rm 6, 11-14; 14).

Dado el carácter incoado del Reino que trae Cristo, la muerte física aún opera en la economía actual; desaparecerá sólo en el último día. En el momento presente sólo cabe mantener la firme esperanza de que la muerte será total y finalmente aniquilada. La resurrección de los muertos traerá el triunfo sobre este último enemigo (cfr. 1 Co 15, 12-34).

En cuanto a la retribución, San Pablo habla sobre todo de la recompensa que se otorgará a cada uno el día de la parusía y del juicio

(cfr. 2 Co 5, 10). El premio de los justos, dice, consistirá en la gloria, la inmortalidad y la paz (cfr. Rm 2, 7.10; 2 Co 5, 1; Ef 2, 6), y el castigo de los impíos consistirá en la ruina y la perdición (cfr. Flp 1, 28; 1 Ts 5, 3; 1 Tm 6, 9; Hb 10, 39) o la muerte en sentido amplio (cfr. Rm 1, 32; 6, 21-23).

Sin embargo, algunos pasajes paulinos indican que para entrar en posesión del premio eterno no es preciso esperar a la resurrección. La muerte no extingue al ser humano, ya que éste está siempre bajo la mirada amorosa de Dios: «Estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanos, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rm 8, 38)[20]. De hecho, se puede afirmar que algunos textos paulinos constituyen toda una segunda corriente, que guarda afinidad y continuidad conceptual con los textos de pervivencia que encontramos en el libro de la Sabiduría y los Salmos místicos (16; 49; 73), y con pronunciamientos de Jesús que sugieren la separabilidad conceptual entre el estado del núcleo personal *post mortem*, y la vida del individuo resucitado al final de los tiempos.

Así, hallamos textos significativos que expresan la esperanza del Apóstol en términos de pervivencia y recompensa personal fuera del cuerpo: «Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor» (Flp 1, 23); «mientras habitamos en el cuerpo, vivimos lejos del Señor... preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor» (2 Co 5, 6.8). La muerte queda descrita como momento en que uno se queda desnudo (desvestido de la «tienda»: cfr. 2 Co 5, 4) y, sin embargo, puede convivir con el Señor[21]. Lo esencial de la bienaventuranza es la compañía del Señor Jesús (meta de la escatología, según la teología paulina); se otorga a los justos la posibilidad de traspasar el umbral de la muerte, hacia Jesús.

c) *La Vida que trae Cristo, según San Juan*

En San Juan encontramos, en primer lugar, afirmaciones tajantes acerca del *señorío de Cristo sobre la muerte*. Jesús resucita a Lázaro (cfr. Jn 11, 1-43), y declara dejar libremente su propia vida para luego volverla a tomar (cfr. Jn 10, 18). La razón última de tal señorío es ésta: como Verbo divino, tiene la Vida en plenitud: desde siempre, en el

20. Según este pasaje, la última explicación de la continuación personal más allá de la muerte se encuentra en el amor de Dios al hombre.

21. Cfr. C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 86-88.

seno del Padre, la posee (cfr. Jn 1, 4). De cara a los hombres, el Verbo encarnado puede presentarse a sí mismo en términos de esta plenitud: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25). Frente a Él la muerte no tiene ninguna posibilidad de triunfar: Cristo retiene en sus manos las llaves del *hades* o reino de la muerte (cfr. Ap 1, 18).

En este contexto, la muerte de Jesús es entendida como exaltación, porque sirve como punto de arranque de su victoria definitiva (cfr. Jn 12, 33; 18, 32). El paso por la muerte, camino a la Resurrección, forma parte de la manifestación de la soberanía absoluta del Señor.

El discípulo puede a su vez seguir los mismos pasos del que fue muerto y está vivo (cfr. Ap 1, 5). Así, el terror de la muerte se relativiza: el evento deja de parecer un punto final absoluto. Quien permanece en Cristo, aunque muera, vivirá (cfr. Jn 11, 26). El que come su cuerpo y bebe su sangre, no morirá (cfr. Jn 6, 50).

San Juan, particularmente en el Apocalipsis, ofrece un cuadro de un mundo escatológico libre de la sombra de la muerte. En el Reino consumado, asegura, ya no habrá muerte (cfr. Ap 21, 4). Este último enemigo será aniquilado definitivamente (cfr. Ap 20, 14). Por su parte, el *hades*, como repositorio de los difuntos antes del Juicio Final, y siempre relacionado con *thánatos* en el Apocalipsis (cfr. Ap 1, 18; 6, 8; 20, 13.14), se vaciará, dejando salir a los muertos de su seno a la hora de la resurrección (cfr. Ap 20, 13).

Al igual que San Pablo, San Juan afirma que *no hay que esperar al último día para empezar a gozar de la vida imperecedera*. «Oí una voz que decía desde el cielo: "Escribe: dichosos los muertos que mueren en el Señor. Desde ahora, sí –dice el Espíritu– que descansen de sus fatigas, porque sus obras les acompañan"» (Ap 14, 13). La retribución viene después de la muerte. San Juan va incluso más lejos, para aseverar que ya en esta vida el cristiano puede saborear la victoria sobre la muerte. Los que creen ya han comenzado a vivir vida eterna, y no perecerán para siempre (cfr. Jn 10, 28). «Quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, posee la vida eterna... ya ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24). Los que viven el mandato de la caridad saben que han pasado de la muerte a la vida (cfr. 1 Jn 3, 14). Así, la situación escatológica de cada uno arranca de la vida presente, concretamente de la actitud frente a Cristo que asuma el individuo (cfr. Jn 8, 51; Ap 2, 11; 20, 6.14; 21, 8).

Como puede verse de todo lo dicho sobre la retribución en el Nuevo Testamento, hay una continuación de la línea veterotestamentaria, que habla del carácter dramático de la vida humana y del carácter singularmente definitorio de la muerte. Existe la convicción de que el hombre se juega su felicidad eterna en una única vida. Las descripciones neotestamentarias del juicio, del premio y del castigo descansan sobre este presu-

puesto, de una vida suficiente para determinar definitivamente el valor o mérito del individuo (cfr. discurso escatológico, Mt 25, 31-46; declaración de las bienaventuranzas, Lc 6, 20-26). Después de la muerte viene la retribución.

Por eso la epístola a los Hebreos expone este resumen de la vida terrena: «Está establecido que los hombres mueran una sola vez (*hápax*) y luego el juicio» (Hb 9, 27). No hay más espacio que la vida actual, para que el hombre elabore el objeto del juicio divino[22].

Podemos afirmar, en definitiva, que la revelación neotestamentaria cuenta con un presupuesto constante: el carácter clausurante de la muerte, que hace definitivo el signo fundamental –Sí o No– de la relación del individuo con su Dios.

Bibliografía

AUSÍN, S., «La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento», en C. IZQUIERDO ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 2002, pp. 217-247.

BIEDER, W., «Thánatos», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1996, cols. 1816-1828.

BÖCHER, O., «Hades», en H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1996, cols. 91-92.

BOUDART, A., «Retribución», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1328-1332.

CARREZ, M., «Muertos, Morada de los», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1057-1058.

COENEN, L. y W. SCHMITHALS, «Muerte», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Salamanca 1993 (3.ª ed.), pp. 113-127.

DÍEZ MACHO, A., *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre*, Madrid 1977.

GOZZELINO, G., «Auditus fidei», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, esp. pp. 43-168.

HARDER, G., «Psyché», en L. COENEN ET AL. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, III, Salamanca 1993 (3.ª ed.), pp. 93-100.

LEWIS, T.J., «Dead, Abode of the», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, pp. 101-105.

22. A esta cita cabría agregar otras bastante conocidas: «Es necesario que todos seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal» (2 Co 5, 10); en San Juan encontramos esta advertencia: «cuando es noche nadie puede trabajar» (Jn 9, 4).

LIPINSKI, É., «Alma», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 50-52.

NELIS, J.T. y A. LACOCQUE, «Muerte», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 1049-1051.

POZO, C., «Inmortalidad y resurrección», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 196-266.

RATZINGER, J., «Muerte e inmortalidad. Dimensión individual de lo escatológico», en *Escatología*, Barcelona 1992 (3.ª ed.), esp. pp. 84-104; 118-129.

RICHARDS, K.H. y N.R. GULLEY, «Death», en D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, pp. 108-111.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «Vida, muerte y resurrección en el Antiguo Testamento», en *La Pascua de la creación*, Madrid 2000 (3.ª ed.), pp. 57-87.

CAPÍTULO XII

LA MUERTE (II)

1. LA MUERTE, PORTAL DE LA RETRIBUCIÓN Y DE LA UNIÓN CON CRISTO, EN LA TRADICIÓN Y EL MAGISTERIO ECLESIAL

A juzgar por sus escritos, las primeras generaciones cristianas centraron mucho su pensamiento en la Parusía y el fin del mundo. Tal atención preferente hacia la escatología universal era lógica, al no existir ninguna experiencia de la duración de la espera del retorno del Señor. En la medida en que fue pasando el tiempo, sin embargo, y los primeros discípulos fueron muriendo, la cuestión del destino de los individuos muertos comenzó naturalmente a ocupar las mentes (cfr. 1 Ts 4, 13). ¿En qué estado se encontrarían las personas difuntas, mientras no se manifestara gloriosamente el Señor? ¿Asignaría la justicia divina retribuciones diversas a los justos y a los impíos? ¿Qué sucedería con los cristianos imperfectos?

Así, el mismo paso del tiempo fomentó el desarrollo doctrinal. El «retraso» de la parusía llevó a profundizar en el núcleo de la esperanza cristiana, y a formular una teología del ínterin (la etapa que va desde la primera hasta la segunda venida del Señor). Y dentro de esta reflexión apareció la pregunta: ¿qué ocurre «mientras tanto» con los muertos?[1]. La reflexión cristiana discurrió entonces en dos líneas preferentes: una que se desarrolló notablemente en los tiempos de persecución, y que consistía en considerar la muerte –sobre todo la muerte martirial– como *religación a Cristo y participación en su misterio pascual*;

1. No había duda acerca de la retribución al final de los tiempos, pero había una laguna en la reflexión primitiva acerca de la etapa entre la muerte individual y la resurrección universal.

y otra, que también tuvo un desarrollo largo y que veía, *más allá de la muerte*, *un misterio de pervivencia y retribución*.

Aunque los vamos a considerar sucesivamente, conviene tener presente el profundo ligamen que existe entre estos dos hilos de pensamiento. La consideración positiva del martirio como «cristiformativo» permite ver la *comunión con el Señor* como pieza fundamental de la visión creyente de la muerte. Lo cual nos permite, al pasar a considerar las discusiones históricas acerca de la pervivencia y retribución *post mortem*, estar atentos a la dimensión *cristológica, relacional*. Porque la existencia más allá de la muerte interesa al cristiano, *en tanto que comporta un vivir-en-Cristo*; y la retribución –felicidad o infelicidad eterna– resulta relevante *en tanto que implica unión o no-unión definitiva con el Señor*.

Desde la *perspectiva del encuentro y de la comunión*, cabe hablar –como viene siendo tradicional en la Iglesia– de una retribución *mox post mortem (= justo tras la muerte) bastante completa en cuanto a sus elementos esenciales*: porque el momento de la muerte deja ya para siempre un «sello soteriológico» en el individuo, como *perteneciente o no perteneciente al Salvador*.

Las luces de la Escritura, Tradición y Magisterio nos llevan a elaborar una reflexión *cristiana* sobre la muerte, considerando ésta no como enigma metafísico que interesa en sí mismo, ni tampoco como realidad totalmente oscurecida por su conexión con el pecado, sino especialmente como portal que da acceso a la relación definitiva con Cristo y su Pascua. (Para no distraernos de este enfoque fundamental, relegamos a un *Excursus* el tratamiento de cuestiones que se discuten actualmente, relativas a la escatología intermedia).

a) *La muerte como medio de unión con Cristo*

Encontramos en los escritos, ritos y monumentos funerarios de los primeros tres siglos cristianos un modo muy característico de entender la muerte. Guarda continuidad con ejemplos bíblicos, como el de los siete hermanos durante la persecución de Antíoco Epífanes[2], y el de San Esteban[3] y San Pablo[4]. Se trata de una valoración eminentemente positiva de la muerte en forma martirial. Los cristianos primitivos, sin cerrar los ojos al aspecto terrible de una muerte cruelmente infligida por los enemigos de la fe, desarrollan la idea de que morir así es morir en Cris-

2. Cfr. 2 M 7.
3. «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch 7, 59).
4. «Deseo partir y estar con Cristo» (Flp 1, 23).

to, y por tanto, ser merecedor de un premio glorioso. No encontramos en los momentos de persecución de los tres primeros siglos una reflexión sistemática sobre el misterio de la muerte en sí, sino más bien una atención existencial a la unión con Cristo, plasmada no sólo en escritos laudatorios de los mártires, sino también en prácticas significativas, como la veneración del aniversario de muerte y el recurso a la intercesión. Desde la perspectiva de la unión vital con el Señor, la muerte se presenta como deseable, siendo como es una puerta que abre la posibilidad de ser discípulo del Señor en sentido pleno. La nota cristológica, basada en el fuerte amor a la persona de Jesucristo, es una aportación relevante de los cristianos de esa época heroica a la reflexión sobre la muerte.

Es principalmente en los *escritos referentes al martirio* donde encontramos el tipo de consideración que acabamos de esbozar.

Por ejemplo, la perspectiva y el ideal del martirio dominan las siete cartas escritas antes de su muerte por *San Ignacio de Antioquía* a diferentes comunidades cristianas. El martirio es para él su único modo de ser «verdadero discípulo» (cfr. *Ad Ephesios*, 1, 2; *Ad Romanos*, 4, 2; 5, 1) y llegar a Jesucristo (cfr. *Ad Rom.*, 5, 3). Desea su propia muerte como un «morir en Jesucristo», como medio de unión personal con el que murió y resucitó «por nosotros» (cfr. *Ad Rom.* 6, 1). «Yo hasta el presente soy un esclavo. Mas si lograse sufrir el martirio, quedaré liberto de Jesucristo y resucitaré libre en Él» (*Ad Rom.*, 4, 3). «Fuego y cruz, y manadas de fieras, quebrantamientos de mis huesos, descoyuntamientos de miembros, tribulaciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del diablo, vengan sobre mí, a condición sólo de que yo alcance a Cristo» (*Ad Rom.*, 5, 3).

El acceso privilegiado al Señor que la muerte martirial confiere, abre las puertas a la victoria. De hecho, las cartas de San Ignacio rebosan de seguridad en el triunfo, como consecuencia del martirio (cfr. *Ad Rom.*, 4, 3). Con términos poéticos, compara su viaje a Roma para morir mártir con el bajar del sol en el oeste para subir a Dios (cfr. *Ad Rom.*, 2, 2). La muerte reviste, por tanto, un carácter paradójico: «la Pasión es nuestra resurrección» (*Ad Smyrnaeos*, 5, 3). Es de notar que, desde esta perspectiva, el martirio tiene valor en tanto en cuanto significa *participación en el misterio pascual de Jesús*: «el Padre le resucitó y, de la misma manera, nos resucitará en Cristo Jesús: nosotros, que creemos en Él, y lejos del cual no tenemos verdadera vida» (*Ad Trallianos*, 9, 2). Jesucristo es «nuestra esperanza para resucitar en Él» (*Ad Trall.*, intr.).

De modo parecido, es decir, *relacional* y *cristológico*, se expresa San Policarpo en una de sus cartas: afirma que los mártires «están en el sitio que les es debido junto al Señor, con el cual también padecieron» (*Ad Philippenses*, 9, 2). Se afirma igualmente en el relato sobre los mártires de Lyon[5]: «sentían prisa por llegar a Cristo, demostrando por vía de

5. Citado por Eusebio de Cesarea en su *Historia Ecclesiastica*, V, 1, 3 - 2, 8.

obra que los padecimientos del tiempo presente no admiten parangón con la gloria por venir, que ha de revelarse en nosotros»[6].

Los testimonios de autores posteriores muestran las mismas notas cristológicas y pascuales. Dice San Cipriano: «El cuerpo del cristiano no se horroriza ante los palos, cuando toda su esperanza está en un leño. El siervo de Cristo conoce el misterio de su salvación: redimido por el leño para la vida eterna, por el leño ha sido levantado a la corona» (*Epistula 76*, 2). San Justino afirma que los creyentes están dispuestos a sufrir, y que están seguros de encontrarse definitivamente resucitados con Cristo: «Nosotros sufrimos los últimos tormentos y nos alegramos de morir, pues creemos que Dios nos resucitará por medio de su Cristo y nos hará incorruptibles, impasibles e inmortales» (*Dialogus cum Tryphone*, 46, 7). A su vez, Tertuliano expresa con frases memorables el fundamento cristológico-pascual del ideal cristiano («deseo morir para estar con Cristo» [Flp 1, 23]): el martirio produce una identificación especial con Cristo; «*Christus in martyre est*» (*De pudicitia*, 22, 16), de modo que se pueda recorrer con Él el camino pascual, tornándose su muerte-resurrección en «ley de nuestra resurrección» («*renunciatio eius dabit legem nostrae resurrectionis*»: *De carne Christi*, 1, 2).

A los ojos de los cristianos, esta identificación con Cristo es la que convierte a los mártires en válidos intercesores ante Dios. Las oraciones y prácticas litúrgicas que surgen desde tiempos primitivos en torno a los mártires (y a otros difuntos de santidad preclara) revelan la fe en que hay santos definitivamente incorporados a Cristo, que velan amistosamente por quienes viven en la tierra.

Así pues, podemos afirmar que en los primeros siglos prevaleció entre los cristianos una consideración *positiva* de la muerte, dentro del marco de su teología del martirio. (Este hecho es indicativo de lo profundamente que habían calado los creyentes en la Buena Nueva, que implicaba el cambio de signo del *mysterium mortis:* «O muerte, ¿dónde está tu aguijón?»).

Esta visión luminosa se dilatará aún más con el paso del tiempo, para abarcar otros caminos de *participación en la muerte del Señor*, como p. ej. *la práctica del ascetismo*. De hecho, en los siglos II-III comienza ya a desarrollarse la creencia de que cualquier cristiano que haya vivido heroicamente un camino «conformativo» con el Señor –sea la muerte física, sea la muerte espiritual– entra enseguida después de su muerte a recibir un premio eterno.

Algo más tarde –finales del siglo IV y comienzos del V–, con ocasión del pelagianismo, retornará con fuerza la consideración de la *vertiente negativa* de la muerte. Frente a la tesis pelagiana de la mortalidad

6. *Hist. Eccl.*, V, 1, 5.

nativa de todos los hombres, los pensadores cristianos se ven en la necesidad de defender vigorosamente la doctrina de la muerte como consecuencia histórica del pecado. (San Agustín dirá que nuestros primeros padres, con su libre elección, abandonaron –para sí y su descendencia– el estado privilegiado de gracia y del «*posse non mori*», para abrazar el pecado y la mortalidad[7]). El *Sínodo de Cartago* de 418 declarará, en esta línea, que la muerte es verdadera consecuencia del pecado de Adán[8]. Y San Pedro Crisólogo enfatizará elocuentemente la faceta sombría –digamos pre-evangélica– del *mysterium mortis*, llamando la muerte «esposa del demonio», «hermana de la corrupción», «madre del infierno»[9].

b) *La muerte como inicio de la retribución definitiva*

Estudiemos ahora la otra consideración que atraviesa los escritos cristianos sobre la muerte: *la pervivencia y retribución post mortem*. Puede afirmarse que la gran mayoría de los escritores antiguos hablan de una retribución de alguna forma u otra para todos, enseguida después de morir: no es éste un punto de desacuerdo en la patrística. Donde hay cierta falta de unanimidad es en *el grado* con que es posible experimentar un premio o castigo *mox post mortem* y *ante resurrectionem* (es decir, antes del último día). Resume J. Fischer el panorama de la siguiente manera:

> «El problema central de la doctrina patrística primitiva sobre la suerte postmortal se delimita con la cuestión de a qué lugar llegan las almas separadas del cuerpo. Las respuestas se dividen en dos grupos principales: en los tres primeros siglos hay Padres que enseñan que el alma del hombre como portadora de la personalidad se une inmediatamente a Cristo. Y por tanto está en el cielo o en el infierno inmediatamente después de la muerte, cada una según sus méritos, gracia y culpa. La terminología no es uniforme: premio, gloria, etc. Hay también autores que supusieron que, en general, las almas, hasta la resurrección, se encontraban en lugares intermedios y distintos para los buenos y malos, para los elegidos y condenados, aunque para ambos grupos se supuso la mayoría de las veces que habitaban en el *hades* (pero para los condenados no suponía todavía el verdadero infierno)»[10].

Dividiremos en tres apartados la exposición de la historia de la doctrina sobre la pervivencia y la retribución: (1) la época prenicena; (2) los siglos inmediatamente posteriores al Concilio de Nicea; y final-

7. Cfr. *De Genesi ad litteram*, VI, 25, 26.
8. Cfr. can. 1 (DH 222).
9. Cfr. *Sermo 118*, 3.
10. J. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954, pp. 311-312.

mente (3) la era post-patrística. En cada apartado estudiaremos primero la *postura mayoritaria* (que tiende a pensar en términos de una *recompensa sustancial mox post mortem*), y después examinaremos las posturas de los que *reducen o relativizan* el significado de cualquier *retribución previa a la resurrección final*. Es importante notar, sin embargo, que en ambos casos la retribución es concebida en estrecha relación con la unión o no-unión del alma con Dios. (Dejaremos para más adelante –capítulo XIII– el examen de la doctrina sobre los individuos que, al morir, no están maduros para el cielo, y por tanto, necesitados de ulterior purificación postmortal).

(i) *La bienaventuranza de los mártires y santos, según los Padres prenicenos*[11]

— *La concepción de una retribución esencialmente completa post mortem* y *ante resurrectionem*. Siguiendo el diálogo de Jesús con el buen ladrón («hoy estarás conmigo en el Paraíso» [Lc 23, 43]), la gran mayoría de los escritores antiguos mantiene que es posible recibir después de la muerte una retribución sustancial.

En el siglo I, las cartas de San Clemente Romano y de San Ignacio de Antioquía proporcionan testimonios valiosos de la creencia de los primeros cristianos sobre lo que viene después de la muerte. Según la *I Carta de Clemente*, los mártires y «ancianos» (*presbyteroi*) fieles de la Iglesia ya fallecidos están en un seguro «lugar de gloria», gozando de una «excelente recompensa» (*I Clem*., 5, 4; 6, 2; 44, 5). Todos los santos «que han sido perfectos en el amor», añade, ocupan su lugar con los piadosos, quienes se manifestarán claramente en la visita del reino de Cristo (*I Clem*., 50, 3-4).

Los términos con que se dirige San Ignacio a las diversas comunidades cristianas parecen indicar también la esperanza de recibir una retribución sustancial después del martirio: a los Romanos menciona su martirio como el único camino para «llegar a Dios» (*Ad Romanos*, 1, 2; 2, 1; cfr. *Ad Magnesios*, 1, 2) o «llegar a Jesucristo» *(Ad Rom*., 5, 3; cfr. también 6, 1). La muerte, según él, es «muerte hacia Jesucristo», medio de unión personal con quien murió y resucitó (*Ad. Rom*., 6, 1). La vida definitiva, caracterizada por la unión con Dios (*Ad Rom*., 6, 2), aguarda al otro lado de la muerte: «los dolores del parto ya están próximos para mí» (*Ad Rom*., 6, 1).

De modo análogo, en su carta a los Filipenses San Policarpo asegura que ya Ignacio y sus compañeros mártires están «en su merecido lugar con el Señor» (*Ad Philippenses*, 9, 2).

11. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, pp. 5-68.

En todos estos escritos tempranos, por tanto, podemos notar la fuerte presencia de la dimensión «unitiva» del martirio.

En los siglos siguientes (II y III) hallamos una *ampliación* de la doctrina de la bienaventuranza recibida como premio inmediatamente después de la muerte*, para incluir no sólo a los mártires, sino también a otros santos*. Esta «ampliación» se nota especialmente en San Cipriano[12].

El Obispo africano insiste en que todos los que viven y mueren fieles a su vocación cristiana serán admitidos inmediatamente al Reino (cfr. *Ad Fortunatum*, 13). Incluye en el número de los bienaventurados a cualquiera que demuestre su discipulado «habiendo dejado y condenado todas sus posesiones» y a «quien se mantiene en la firmeza de la fe y en el temor de Dios» (*Ad Fort*., 12). Habla de la bienaventuranza en términos de un lugar donde ya se recibe «el abrazo y beso y visión del Señor» *(Ep. 6*, 4; cfr. *Ep. 37*, 3), y donde «un gran número de nuestros seres queridos nos esperan», junto con los patriarcas, apóstoles, mártires, vírgenes y personas que se dedicaron a obras de misericordia (*De mortalitate*, 26; cfr. también *Ep. 58*, 10)[13]. (Nótese la dimensión «unitiva» en estas expresiones).

En el siglo III, la escuela de Alejandría echa mano de la doctrina platónica –de un alma inmortal que puede contemplar, más allá de la muerte, la Belleza y la Verdad– para ofrecer un cuadro sistemático de la «escatología del ínterin». Orígenes, el representante más destacado de esta escuela, basa su exposición en la *permanencia del alma* espiritual e intelectual[14].

En realidad, su postura sobre la inmortalidad «física» del alma no está inspirada exclusivamente en argumentos platónicos, sino también en la revelación: mantiene que sería «impío» mantener que algo que es imagen de Dios y capaz de Dios pueda perecer (cfr. *De principiis*, IV, 4, 9-10); sostiene también que la permanencia del alma, en sentido de identidad y continuidad personal, es necesaria para la resurrección (cfr. *Commentarium in Matthaeum*, XVII, 29) y la retribución justa (cfr. *Dialogus cum Heraclide*, 25).

El alma va después de la muerte a un lugar reservado para «almas desvestidas de cuerpos» (*Comm. in Ioannem*, XXVIII, 6, 43-44; cfr. también *Contra Celsum*, II, 43; *Dial. cum Her*., 23). Orígenes concibe un lugar de consuelo para los justos (el «seno de Abraham») y un lugar de

12. Quien, por otro lado, se hace eco de la idea de que los mártires ya están gozando de Dios: cfr. p. ej. *Epistula 55*, 20; *Ep. 58*, 3.

13. Esta «ampliación» de la bienaventuranza llegará a su culminación más adelante, en el siglo VIII, con la institución de la festividad de Todos los Santos.

14. De hecho, Orígenes atribuye tanta consistencia a la parte espiritual del hombre que llega a proponer su preexistencia, antes de morar en el cuerpo: cfr. *De principiis*, I, 7, 4-5.

castigo anticipado para pecadores (cfr. *De princ*., IV, 3, 10). En algunos pasajes sugiere que las almas de los justos van directamente al paraíso después de la muerte, para estar «con Cristo» (cfr. *Homiliae in Lucam*, fragm. 253; *Dial. cum Her*., 23-24) y participar inmediatamente en la contemplación de la verdad (cfr. *Exhortatio ad martyrium*, 47).

— *La concepción de una retribución sólo parcial*. Es preciso reconocer que a partir del siglo II hay autores que hablan con un tono diferente del estado *post mortem*. Ciertamente, estos autores concuerdan con los anteriormente citados en tres puntos básicos: (1) la convicción de que la muerte sella el tiempo para decidir el destino eterno; (2) la idea de suertes *post mortem* dispares para buenos y malos; (3) la reconocida excepción de los mártires (y otros santos muy eximios), que son admitidos inmediatamente a la presencia de Dios. Pero mantienen que, generalmente, la experiencia de retribución que los difuntos puedan alcanzar antes de la resurrección resulta *muy parcial*, en comparación con la retribución que recibirán en el último día. En otras palabras: aun aceptando que justos e impíos entran en estados diversos después de morir, estos autores insisten en que su retribución interina dista mucho de ser plena.

En la primera monografía acerca de la resurrección de los muertos, *Atenágoras* argumenta:

> «Si existe una sola meta final..., esta meta no puede encontrarse ni en esta vida, ni tampoco cuando el alma está separada del cuerpo: porque tras la disolución y la dispersión total del cuerpo el hombre ya no existe –aunque permanezca el alma– tal como deberá existir de acuerdo con la constitución de su esencia. Es absolutamente necesario que la meta final del hombre se manifieste en un nuevo ensamblaje de su esencia, de nuevo constituida por las dos partes» (*De resurrectione*, 25).

San Justino y *San Ireneo* conciben el estado intermedio como una *existencia umbrátil* en el *hades*, reino de los difuntos.

Según San Justino, las almas humanas sobreviven con sensación después de morir: «las almas de los píos permanecen en un lugar mejor, mientras que las de los injustos e impíos están en un lugar peor, esperando el tiempo del juicio» (*Dialogus cum Tryphone*, 5; cfr. también 105; *I Apologia*, 18, 20); pero éstos son lugares provisionales, hasta el día de la resurrección.

San Ireneo afirma que a raíz de la muerte, el alma se separa del cuerpo y existe como sombra que retiene la «forma» del cuerpo y la memoria de su existencia terrenal, pero no la sustancia carnal (cfr. *Adversus haereses*, II, 34, 1). Dios no mezcla las almas de los buenos y malos, sino que las pone en el sitio que corresponde (*dignam habitationem*) (cfr. *Adv. haer*., II, 34, 1). Los justos en concreto van «al lugar invisible asignado a ellos por Dios, y allí permanecen hasta la resurrección; después, reci-

biendo los cuerpos y resucitando perfectamente, es decir, corporalmente, del mismo modo que el Señor resucitó, llegarán ante la faz de Dios» (*Adv. haer.*, V, 31, 2). He aquí una indicación del estado incompleto de la bienaventuranza de justo antes de la resurrección.

Es posible que influyan en esta manera de concebir el alma las primitivas tradiciones judías acerca del *sheol* y de los *refaim*, así como la figura del seno de Abraham en la parábola del rico Epulón. Es posible también que, detrás del subrayado puesto en la resurrección como camino de plena retribución, haya un reflejo de la polémica con los *gnósticos*, despreciadores de la materia y solamente interesados en la retribución de la *parte espiritual* del hombre [15].

Tertuliano elabora más claramente el cuadro del *estado interino*, especialmente en su *De anima,* caps. 55-58.

Se imagina el *hades* como lugar de recepción de las ánimas de los difuntos: «un enorme espacio subterráneo, escondido profundamente en las entrañas de la tierra» (cap. 55). Allí deben permanecer las almas hasta el día de la resurrección (cfr. caps. 56-57), experimentando ya cierto consuelo u oprobio como anticipación de la retribución definitiva que les será otorgada en el juicio final (cfr. cap. 58). (Tal anticipación es razonable, argumenta el autor africano, porque el alma es capaz de virtud o de pecado sin la cooperación de la carne [cfr. cap. 58]). Por tanto, aunque Tertuliano hable a veces del *hades* como *hospitium* para todos los difuntos, buenos y malos (cfr. cap. 55), lo concibe más exactamente como compuesto de «dos regiones» (cap. 56) diversas. (En *Adversus Marcionem*, IV, 34 hablará del «seno de Abraham» como «receptáculo temporal de las almas fieles, donde está esbozada, aun ahora, una imagen del futuro», mientras que en *De carnis resurrectione*, 17 insistirá en el estado de sufrimiento de los impíos –particularmente por los pecados de tipo espiritual: cfr. *De an.*, 58–). De todas formas, no será completo el premio y el castigo hasta la resurrección, porque la retribución perfecta requiere la participación del cuerpo (cfr. *De carn. res.*, 17).

El razonamiento de los autores mencionados revela un procedimiento importante: aunque manejan la idea de la pervivencia del alma después de la muerte, no acatan sin más los esquemas helénicos. Frente al ideal platónico de *eudaimonía* –adoptado por los gnósticos– de un alma totalmente liberada de la materia, los pensadores cristianos desean mantener el *carácter inacabado* de una retribución que afecte sólo a la parte espiritual del hombre.

15. Cfr. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 496-497.

(ii) *Diferentes posturas en la era postnicena: ¿retribución plena o parcial?* [16]

— *A favor de una retribución sustancialmente completa*. En el siglo IV sigue creciendo la tendencia a hablar de una recompensa sustancial después de la muerte y antes de la resurrección [17].

Como ejemplo representativo de la postura que considera el premio *post mortem* y *ante resurrectionem* en términos de relativa plenitud, debe mencionarse a *San Jerónimo*. Afirma éste que después de la obra de Cristo, tanto el premio como el castigo son recibidos enseguida tras la muerte: los santos ya no son detenidos en los lugares subterráneos, como ocurría en el Antiguo Testamento; «quien está con Cristo seguramente no permanece en el lugar subterráneo» *(Commentarius in Ecclesiasten*, 9, 10). Por tanto, San Jerónimo consuela a cristianos que han perdido a sus seres queridos, asegurándoles que éstos ya gozan de la compañía de Jesús, de los ángeles y santos (cfr. *Epistula 39*, 2; *Ep. 23*, 3). (Por contraste, afirma que Vetio Agorio Pretextato –defensor de la religión pagana– se encuentra, después de muerto, «desolado y desnudo, prisionero en la oscuridad más hedionda», al igual que el hombre rico en la parábola de Lázaro (cfr. *Ep. 23*, 3).

San Juan Crisóstomo dice que el arrepentimiento y la gracia son posibles sólo en esta vida: cuando el alma se separa del cuerpo, ya no somos «dueños de nuestra propia conversión» porque carecemos de la libertad para cambiar nuestra orientación fundamental *(De Lazaro homiliae*, 2, 3; cfr. también *De paenitentia hom.*, 9). El destino del individuo, por tanto, queda establecido *post mortem*. Las almas de los justos van directamente a Cristo (cfr. *De sanctis Bernice et Prosdoce*, 3; *In Acta apostolorum hom.*, 21, 4) o entran en «la ciudad de Dios», donde el alma «es iniciada en los misterios divinos» (*De Beato Philogonio*, 6, 1). Por otro lado, los castigos de los malvados comienzan enseguida después de la muerte, como queda ilustrado en la parábola del rico y Lázaro (cfr. *In epistulam ad Galatas commentarius*, 6, 3; *De Lazaro hom.*, 7, 4). El Crisóstomo prácticamente no se detiene a hablar de la diferencia entre la retribución antes y después de la resurrección, aunque sí hay un pasaje suyo significativo donde insinúa que la alegría de los bienaventurados no será completa hasta que no esté completa la entera comunidad de los salvados: incluso Abraham y Pablo, dice, «están esperando a que alcancéis la plenitud, para que entonces puedan recibir su premio. Porque a no ser que nosotros también estemos presentes, ha dicho el Salvador que Él no se lo dará a ellos, de igual modo que un padre bueno dice a sus hijos, que han trabajado mucho y merecido bien, que no les dará nada de comer hasta que sus hermanos y hermanas vengan» *(In ep. ad Hebraeos hom.*,

16. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, pp. 69 ss.
17. Cfr. POZO, *Teología del más allá*, pp. 511-512.

28, 1). He aquí otra razón de peso para pensar en cierta no-plenitud de la bienaventuranza antes del último día: la dimensión colectiva de la salvación, el carácter comunitario del Reino; una noción amplia del misterio de Cristo, no sólo como Cabeza sino como Cuerpo total, que no quedará glorificado plenamente hasta el último día.

— *Reservas sobre la idea de una retribución sustancial antes de la resurrección*. En este período sigue habiendo autores que mantienen una postura matizada en cuanto a la bienaventuranza o sufrimiento de los muertos.

Podemos citar, entre ellos, a San Ambrosio, que describe en *De bono mortis* la suerte de los que mueren. Afirma que las almas de los difuntos permanecen en «almacenes» (*animarum promptuaria*) hasta la resurrección (*De bon. mort.*, 10, 45-48). Estas almas están en una situación, en cierto modo, provisional: aguardan «la plenitud de los tiempos» y «esperan la debida remuneración» –el castigo o la gloria en el día del juicio– (*«dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant animae remunerationem debitam»*: *De bon. mort.*, 10, 47). Sin embargo, en ese estado interino ya experimentan cierto gozo o pesar –según los casos– porque conocen con seguridad, por una parte, el premio glorioso reservado a los observantes de la ley de Dios y, por otra, la vergüenza y la ruina con que serán castigados los negligentes y rebeldes (cfr. *De bon. mort.*, 10, 47). He aquí un modo inverso de enfocar la cuestión: San Ambrosio pone en primer término la idea de provisionalidad o no-plenitud de retribución, para matizarla enseguida con la idea de que las almas experimentan un verdadero anticipo de la bienaventuranza o del oprobio.

— *La doctrina de San Agustín*[18] merece un estudio aparte, por su equilibrio. Por una parte, mantiene una doctrina firme de pervivencia e inicial retribución *post mortem*.

Dice, por ejemplo, respecto de su madre difunta Mónica, que «no moría del todo» (*Confessiones*, IX, 12, 29). Afirma que las almas de los muertos son juzgadas inmediatamente al final de sus vidas (cfr. *De natura et origine animae*, II, 4, 8), y reciben un premio o un castigo aun sin el cuerpo («*hoc... medio tempore inter depositionem et receptionem corporis... sive cruciantur animae, sive requiescunt*»: *De praedestinatione sanctorum*, 12, 24). «Las almas separadas de los santos están ahora en paz, mientras que las de los impíos están en tormento» (*De civitate Dei*, XIII, 8).

Sin embargo, por otra parte, el Obispo de Hipona insiste en que los premios y castigos experimentados ahora por las almas de los difuntos

18. Cfr. L.F. MATEO-SECO, «La escatología en San Agustín», en C. IZQUIERDO ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 2002, pp. 327-352.

son un mero *esbozo* de la retribución plena: un sueño de la realidad que llegará cuando sus cuerpos sean resucitados (cfr. *Sermo 328*, 6, 5). Los premios de los justos y los castigos de los malvados después de la muerte son una mera anticipación parcial de la retribución al final de la historia (cfr. *De civ. Dei*, XIII, 19). Así, las almas de los difuntos «miran hacia adelante con paciente deseo de la resurrección de sus cuerpos» (*De civ. Dei*, XIII, 20) e incluso se encuentran impedidas de gozar de la visión plena de Dios debido a su «natural apetito por gobernar el cuerpo» (*De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68). San Agustín sugiere que la visión de Dios sólo puede ser recompensa del hombre ya reconstituido como sujeto compuesto de cuerpo y alma (cfr. *Enarratio in Psalmum 90*, *sermo 2*, 13; *Retractationes*, I, 13, 3 [19]). Incluso los mártires que están ahora en gloria, aunque incomparablemente más felices que nosotros, poseen tan sólo «una parte pequeña de la promesa, una consolación mientras esperan» (*Sermo 280*, 5). Cuando venga la resurrección, «la alegría de los buenos será mayor, y los tormentos de los impíos peores, ya que serán torturados [o premiados] con sus cuerpos» (*In Ioannis evangelium tractatus*, XLIX, 10).

Son dignos de notar los finos matices del pensamiento agustiniano sobre la retribución *post mortem*. El Obispo de Hipona no pone en duda que la dilucidación del destino eterno de un individuo tiene lugar nada más morir. Pero se guarda mucho de describir la retribución recibida entonces en términos de *summum* o plenitud, ya que el estado ontológicamente disminuido del hombre antes de la Resurrección lo desaconseja. Hallamos aquí, de nuevo, la misma razón del carácter parcial de la retribución ya apuntada por Ireneo, Justino y Tertuliano: la naturaleza compuesta del ser humano.

Con este esquema antropológico, San Agustín intenta mantener un equilibrio a la hora de describir la situación de los difuntos. Dibuja un cuadro de almas en estado interino, «guardadas en secretas cavidades (*abdita receptacula*) en descanso o en tribulación, según cada uno ha merecido según vivían en la carne» *(Enchiridion* XXIX, 109). Para los justos, el lugar de espera no es parte del infierno, sino un habitáculo secreto de algún tipo de reposo (*secretae cuiusdam quietis habitatio*), lejos del infierno *(Epistula 164*, 3, 7; cfr. también *De Gen. ad litt.*, XII, 33, 63). San Agustín se refiere a esa situación feliz como *paradisus*, «término general que significa un estado feliz de vida» *(Ep. 187*, 2, 6); *requies* (*Quaestiones evangeliorum*, II, 38, 1; *Ep. 55*, 9, 17; *De civ. Dei*, XIII, 8); *refrigerium* (*De Gen. ad litt.*, VIII, 5); pero evita utilizar habitualmente la terminología de «visión».

19. Según la subdivisión de CSEL 36 (= I, 14, 2 según la subdivisión de PL 32).

(iii) *Formulación de la retribución* post mortem *en el Medievo*

— *La teología escolástica*. La teología medieval sistematiza la doctrina escatológica, introduciendo en ella una fuerte dimensión metafísica. Los autores analizan detenidamente cuestiones como la pervivencia del alma y la resurrección del cuerpo, la esencia de la felicidad celestial y del sufrimiento infernal, etc. Aun dentro de la variedad de propuestas, se pueden destacar líneas comunes:

— aceptación bastante generalizada de la noción de un alma inmortal, que implica la pervivencia del individuo a pesar de la disgregación del cuerpo;

— afirmación de la aptitud del alma separada para actividades como el conocimiento y la volición, que la hacen idónea para el juicio y alguna forma de retribución (es decir: antes de la Resurrección final puede experimentar gozos celestiales, penas purgatorias, o sufrimientos infernales);

— caracterización esencial de la bienaventuranza, aun antes de la resurrección, como irrevocable posesión del Sumo Bien o unión vital con Dios (aunque hay desacuerdo sobre si prima la visión intelectual o el amor), y de la reprobación como irrevocable pérdida de Dios (sin llegar a un consenso acerca del modo en que los condenados sienten la «pena de sentido»);

— reconocimiento de la importancia de la resurrección final, que –al reconstituir la naturaleza del hombre– permite que la persona entera pueda experimentar el premio o castigo (con discusiones acerca del grado de identidad que el cuerpo glorioso guarda con respecto al cuerpo mortal).

Los escolásticos manejan, en definitiva, la idea de pervivencia de un núcleo espiritual del ser humano, que posibilita una experiencia sustancial de la retribución antes de la resurrección, y que actúa como hilo de continuidad para la resurrección del último día.

El pensamiento de *Santo Tomás* sobre la escatología individual merece especial mención. (Una buena síntesis de su concepción se encuentra en la *Summa contra gentiles*, IV, 79-97; también en *Commentum in Libros Sententiarum*, IV, dd. 45-50)[20]. Es interesante recordar, antes que nada, que el Aquinate intenta una síntesis antropológica, asimilando (entre otros) elementos de la filosofía platónica y de la aristotélica; y lo hace cuidadosamente, sabiendo que tanto la revelación bí-

20. Cfr. J.I. SARANYANA, «Sobre la muerte y el alma separada», *Scripta Theologica* 12 (1980) 593-610; L. ELDERS, «Die Eschatologie des hl. Thomas von Aquin», en J. STÖHR (ed.), *Die Letzten Dinge im Leben des Menschen*, St. Ottilien 1994, pp. 45-58.

blica como la Tradición muestran al hombre a la vez como ser dual y ser unitario. Siguiendo a Aristóteles, afirma que en el hombre viviente, al igual que cualquier ser material vivo, hay dos co-principios metafísicos (materia y forma) que constituyen un subsistente unitario; siguiendo a Platón, mantiene que el alma humana, por ser espiritual, es superior en calidad y consistencia a los principios vitales de los demás seres materiales. Este planteamiento intenta ser fiel a la tensión, perceptible en la fe de la Iglesia, entre el aspecto unitario y el aspecto dual del hombre.

Santo Tomás sostiene que es posible concebir que la *forma* de la hipóstasis humana, siendo espiritual, sea capaz de sobrevivir la disgregación de la materia que informa, y mantener operaciones intelectuales y volitivas más allá de la muerte; pero ese elemento espiritual, aunque capaz de gozar ya de la íntima unión con Dios, continúa en estado antinatural, estado que reclama una solución ulterior. Tal situación impide hablar de una plenitud en términos absolutos, antes de la resurrección. El alma unida al cuerpo, dice el Aquinate, es mejor imagen de Dios que cuando se halla separada del cuerpo (cfr. *De potentia*, q. 5, a. 10, ad 5); y sin informar un cuerpo, no puede recibir la calificación de persona (cfr. *De pot.*, q. 9, a. 2, ad 14; *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, 5 y ad 5). Se encuentra en un estado antinatural y violento (cfr. *S. Th.*, I, q. 118, a. 3): es incompleta.

Por tanto, en un sentido la experiencia cabal de bienaventuranza o castigo debe esperar al día de la resurrección: «Será más perfecta la felicidad del alma después que antes de la resurrección del cuerpo» (la bienaventuranza del alma aumentará *intensive*: *Comm. in Lib. Sent.*, IV, 49, q. 1, a. 4, sol. 1). (Hay, sin embargo, cierta vacilación en el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto. En su obra tardía, la *Summa Theologiae*, parece modificar su postura: «Por la reasunción del cuerpo, la bienaventuranza crece no intensiva sino extensivamente» [*S. Th.*, Ia-IIae, q. 4, a. 5, ad 5]).

Se puede decir que los datos de la revelación llevan a Santo Tomás, como a los demás escolásticos, a buscar un equilibrio en su antropología escatológica, para evitar tanto el materialismo como el espiritualismo exacerbado. Matiza, por tanto, la concepción platónica del alma, negando que ésta sea sustancia completa y principal del hombre; y enriquece a la vez la concepción aristotélica de la forma sustancial, al mantener que, en el caso del ser humano, tal forma puede subsistir y ser retribuido después de la muerte, gracias a su naturaleza espiritual.

—Más dudas y crisis; la Constitución Benedictus Deus. Volvemos a encontrar en la época medieval la corriente de pensamiento que subraya el carácter provisional del premio o castigo del alma, antes de la resurrección. San Bernardo, en siglo XII, propone –al menos en el caso

de los justos difuntos– que se encuentran sólo en los «atrios» de Dios; no entran en los tabernáculos del Señor hasta después de la resurrección[21].

Este hilo será retomado en el siglo XIV por el Papa Juan XXII, quien, en seis sermones pronunciados a partir del día de Todos los Santos de 1331 hasta el 5 de mayo de 1334[22], expone la teoría de que las almas de los justos difuntos permanecen debajo del altar de Dios (cfr. Ap 6, 9), y sólo contemplan la humanidad de Cristo, sin ver todavía la esencia divina. Sólo cuando hayan tenido lugar la resurrección y el juicio universal, sugiere, podrán los santos gozar de la visión directa de Dios. Análogamente, los condenados no van al infierno, estrictamente dicho, antes del día final.

Juan XXII no pretendía hablar de forma autoritativa, ya que al final de la segunda homilía quiso llamar su doctrina como «opinión». Expresó su disposición a rectificar si hacía falta, y de hecho convocó (el 28 de diciembre de 1333) una comisión de cardenales y teólogos para estudiar la cuestión. Las conclusiones del estudio le llevaron a declarar, en el consistorio del 3 de enero de 1334, que se retractaba de la posición si contradecía la doctrina común de la Iglesia; y el 3 de diciembre de 1334, un día antes de su muerte, de nuevo en presencia de los cardenales, se retractó formalmente. El texto de retractación fue publicado por su sucesor, Benedicto XII, como la Bula *Ne super his*[23]. El nuevo Papa, aparte de publicar esa bula, encargó a otra comisión de teólogos ahondar en la cuestión, y finalmente (el 29 de enero de 1336) publicó otra bula, titulada *Benedictus Deus*, que expresaba más completamente la doctrina sobre la escatología intermedia. Dice el documento:

> «Por la presente constitución, que ha estar siempre en vigor, definimos con la autoridad apostólica: que, según la disposición general de Dios, las almas de todos los santos que han muerto antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos Apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y de los demás fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo en los que no había nada que purificar cuando murieron; o de los que mueran en adelante sin tener nada que purificar; o en caso de que tuvieran o tengan algo que purificar, una vez que estén purificadas después de la muerte; y las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautiza-

21. Cfr. p. ej. su *Sermo in festivitate omnium Sanctorum*; cfr. B. DE VRÉGILLE, «L'attente des saints d'après saint Bernard», *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 225-244.

22. Cfr. la transcripción que ofrece M. DYKMANS en *Les sermons de Jean XXII sur la vision beátifique*, Rome 1973. Los tres últimos sermones –del 2.II.1332 al 5.V.1334– no añaden nada nuevo con respecto a los tres primeros.

23. Cfr. DH 990-991.

dos, una vez que lo sean si vienen a morir antes del uso de razón: [todas esas almas] inmediatamente después de su muerte (*mox post mortem*) y de la purificación de la que hemos hablado antes para los que tienen necesidad de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio final, después de la ascensión del Salvador, Jesucristo nuestro Señor, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, admitidos en la compañía de los santos ángeles. Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y cara a cara, sin mediación de ninguna criatura como objeto que haya de ser visto. La divina esencia se les manifiesta de un modo inmediato, sin velos, clara y abiertamente; y por esta visión gozan de la divina esencia; y por esta visión y este gozo, son verdaderamente bienaventuradas las almas de los que salieron de este mundo y tienen vida y descanso eterno. Y las almas de los que mueran después, también verán la esencia divina y gozarán de ella antes del juicio universal. Y esta visión y gozo de la divina esencia suprime en estas almas los actos de fe y esperanza, en cuanto que estas virtudes son propiamente teologales. Además, una vez que se ha iniciado o se inicie en estas almas la visión intuitiva y facial y el gozo, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna o supresión de dicha visión y fruición; y se continuará hasta el juicio final y, desde entonces, para toda la eternidad. Definimos además que, según la disposición general de Dios, las almas que mueren en estado de pecado mortal actual, bajan inmediatamente después de la muerte (*mox post mortem*) al infierno, donde son atormentadas con penas infernales; y que, no obstante, todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo en el día del juicio, para dar cuenta de sus propios actos, "a fin de que cada uno reciba conforme a lo que hubiere hecho, bien o mal, mientras estaba en el cuerpo" (2 Co 5, 10)»[24].

Esta bula es uno de los documentos más explícitos y detallados por parte del Magisterio eclesial que afirma la retribución *post mortem* y *ante resurrectionem*. Zanja la cuestión sobre qué aspectos están comprendidos en tal retribución. Quedan incluidos: (1) por lo que respecta a las almas de los justos, la *visión inmediata de Dios*, sin mediación de ninguna criatura, y el gozo que tal visión produce; y, además, el estar con Cristo y los ángeles; (2) por lo que respecta a las almas de los réprobos, «penas infernales».

Como se puede ver, el documento refleja el contexto escolástico: se basa en la idea de un alma separada capaz de recibir juicio y una retribución de *cierta plenitud* (el gozo sustancial de ver a Dios o estar con Cristo y los ángeles; o penas infernales), aunque no olvida totalmente la resurrección al final de los tiempos, que permite la reincorporación de la dimensión corporal de la persona, y completa los gozos o las penas.

24. DH 1000-1002.

En el siglo XV el Concilio de Florencia, en el decreto para los griegos (la Bula *Laetentur coeli,* de 1439), insistirá de nuevo en que tanto la visión de Dios que gozan los bienaventurados como las penas infernales que padecen los impíos, comienzan en seguida después de la muerte: «Las almas de aquellos que después de recibir el bautismo, no incurrieron absolutamente en mancha alguna de pecado, y también aquellas que, después de contraer mancha de pecado, la han purgado, o mientras vivían en sus cuerpos o después que salieron de ellos,... son inmediatamente recibidas en el cielo y ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es... Pero las almas de aquellos que mueren en pecado mortal actual o con solo el original, bajan inmediatamente al infierno, para ser castigadas»[25].

(iv) *Dimensión cristológico-pascual de la muerte, en documentos magisteriales recientes*

Ya en tiempos modernos, el Concilio Vaticano II ofrece en la Constitución dogmática *Lumen gentium* un cuadro de la retribución *post mortem* con notables trazos «relacionales». En el capítulo VII, trata de la dimensión escatológica de la Iglesia. Los nn. 48 y 49 son de particular interés para nuestro tema. El n. 48 recuerda que el juicio y la retribución de cada hombre ocurren a partir de la muerte: «Debemos vigilar constantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cfr. Hb 9, 27), si queremos entrar con Él a las nupcias, merezcamos ser contados entre los escogidos (cfr. Mt 25, 31-46); no sea que, como aquellos siervos malos y perezosos (cfr. Mt 25, 26), seamos arrojados al fuego eterno (cfr. Mt 25, 41), a las tinieblas exteriores en donde "habrá llanto y rechinar de dientes" (Mt 22, 13 - 25, 30). En efecto, antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer "ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal" (2 Co 5, 10)».

El n. 49 trata de la unión actual entre la Iglesia celestial, la purgante y la peregrinante, y describe la bienaventuranza de los santos antes incluso de la resurrección: «Así pues, hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (cfr. Mt 25,3) y destruida la muerte le sean sometidas todas las cosas (cfr. 1 Co 15, 26-27), algunos entre sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados contemplando "claramente al mismo Dios, Uno y Trino, tal cual es"[26]». Más adelante, el mismo número insiste en que hay miembros de la Iglesia que llegaron ya a la patria y gozan «de la presencia del Señor» (cfr. 2 Co 5, 8).

25. DH 1305-1306.
26. Es ésta una cita literal de la Bula *Laetentur coeli* del Concilio de Florencia (DH 1305).

Bastante explícita es también la *Profesión de fe* de Pablo VI, del año 1968, con respecto a la retribución sustancial que reciben buenos y malos después de su muerte y antes de la resurrección universal:

> «Creemos que las almas de todos aquellos que mueren en la gracia de Cristo –tanto las que todavía deben ser purificadas con el fuego del purgatorio como las que son recibidas por Jesús en el Paraíso en seguida que se separan del cuerpo, como el buen ladrón– constituyen el Pueblo de Dios después de la muerte, la cual será destruida totalmente el día de la resurrección, en el que estas almas se unirán con sus cuerpos. Creemos que la multitud de aquellas almas que con Jesús y María se congregan en el Paraíso, forma la Iglesia celeste, donde ellas, gozando de bienaventuranza eterna, ven a Dios como Él es» (n. 29).

En cuanto al *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado en el año 1992, puede observarse en sus enseñanzas sobre la muerte no sólo una continuidad con el magisterio anterior, sino también un esfuerzo decidido por integrar la índole relacional del misterio de la muerte: (1) su origen, conectado con el pecado (= misterio de alejamiento de Dios); y (2) su nuevo signo, en Cristo (= unión con su Persona y con su misterio pascual).

La enseñanza del *Catecismo* puede ser resumida como sigue:

— La muerte es un misterio: «Frente a la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su cumbre» (n. 1006).

— Es un misterio enraizado en el *mysterium iniquitatis*: «La muerte fue contraria a los designios de Dios Creador, y entró en el mundo como consecuencia del pecado» (n. 1008; cfr. también n. 1006).

— Cristo, al asumir la muerte, cambió su signo (negativo): «Jesús, el Hijo de Dios, sufrió también la muerte, propia de la condición humana. Pero, a pesar de su angustia frente a ella, la asumió en un acto de sometimiento total y libre a la voluntad del Padre. La obediencia de Jesús transformó la maldición de la muerte en bendición» (n. 1009).

— Para el cristiano, morir tiene un valor positivo: «Gracias a Cristo, la muerte cristiana tiene un sentido positivo. Por el Bautismo, el cristiano está ya sacramentalmente "muerto con Cristo", para vivir una vida nueva; y si morimos en la gracia de Cristo, la muerte física consuma este "morir con Cristo" y perfecciona así nuestra incorporación a Él en su acto redentor» (n. 1010)[27]. «El cristiano que une su propia muerte a la de Jesús ve la muerte como una ida hacia Él y la entrada en la vida eterna» (n. 1020). «Para resucitar con Cristo, es necesario morir con Cristo» (n. 1005).

27. Cfr. también los nn. 1005, 1006, 1011.

— La muerte se abre a la Vida: «Los que mueren en la gracia y la amistad de Dios y están perfectamente purificados, viven para siempre con Cristo. Son para siempre semejantes a Dios, porque lo ven "tal cual es", "cara a cara"» (n. 1023) (aunque para algunos puede ser necesaria una purificación ulterior: «Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo» [n. 1030]).

— También es posible que la muerte desemboque en un destino negativo: «Morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de Él para siempre por nuestra propia y libre elección. Este estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa con la palabra "infierno"» (n. 1033).

— Puede afirmarse, por tanto, que *la retribución, en sus líneas soteriológicas fundamentales, comienza después de la muerte*: «Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación, bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre» (n. 1022).

— La muerte clausura el tiempo del que dispone un individuo para decidir su destino definitivo: «La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino. Cuando ha tenido fin "el único curso de nuestra vida terrena", ya no volveremos a otras vidas terrenas. "Está establecido que los hombres mueran una sola vez". No hay "reencarnación" después de la muerte» (n. 1013).

— Sólo al final de los tiempos adquirirá la retribución su forma completa: «Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible, uniéndolos a nuestras almas por la virtud de la Resurrección de Jesús» (n. 997). «Los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación» (n. 998).

2. Reflexión teológica: la muerte, misterio antropológico esclarecido por Cristo

a) *Dimensión relacional, cristológica y pascual de la muerte*

Un carácter profundamente «relacional» informa la fe cristiana: tanto Dios como el hombre aparecen a la luz de la revelación como seres-de-relación. En consecuencia, la escatología ve la plenitud final como consumación de la virtualidad de la relación entre Personas divinas y personas creadas. Vislumbra una humanidad incorporada –por el Espíritu– a la Persona del Hijo y, por consiguiente, introducida de lleno en una relación filial al Padre y en una relación fraternal con los demás hombres.

Hay que contemplar la muerte bajo esta luz relacional, para percibir toda su hondura como realidad humana. El *mysterium mortis* aparece entonces, en primer lugar, como «pago del pecado», *sacramento del vínculo roto con la Fuente de Vida*; misterio, por tanto, que participa de la oscuridad, negatividad y carácter trágico de la desvinculación del hombre con Dios.

Cuando el Hijo de Dios, en su *kénosis*, asume la condición humana, lo hace hasta el extremo, sumergiéndose en la más dura de las experiencias: la muerte. Pero asume ésta con libertad y soberanía y, al tomarla, cambia su signo: de consecuencia nefasta del pecado, en instrumento de expresión de una entrega total, filial, al Padre. Cristo arranca la muerte humana de su asociación íntima con el pecado, y la sitúa en su propio ámbito de entrega al Padre. En correspondencia, el Padre otorga a la humanidad del Crucificado la victoria sobre la muerte. No da esta victoria a Cristo solo, sino a todo el que se une a Él[28].

Hallamos, por tanto, en el misterio de la cruz y de la resurrección de Cristo, un fenómeno de transmutación: el cambio de sentido de la muerte humana. De callejón sin salida se torna en portal que conduce a la Vida. (Como dice Clemente de Alejandría: Cristo «cambió el ocaso en Oriente»[29]. Y San Gregorio de Nisa razona[30]: si nuestra naturaleza sólo puede alcanzar mejor forma y estado después de la resurrección, y

28. Es éste el profundo significado de la expresión clásica «bajó a los infiernos para predicar el Evangelio a sus habitantes y abrirles las puertas del cielo»: Cristo murió realmente, compartió solidariamente con los hombres la experiencia de la muerte, pero lo hizo como Hijo de Dios, con soberanía (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 635-636); al sumergirse en esa experiencia humana abismal, la santificó; al asociarla a su propia vida, la transfiguró. Cristo no sólo se alojó tres días en el mundo de los muertos, sino que lo iluminó y lo abrió a la Vida. Introdujo en «la morada de los difuntos» el dinamismo divino de vivificación.

29. *Protrepticus*, 11, 114, 4.

30. Cfr. *Oratio consolatoria in Pulcheriam*: GNO 9: 471, 8 ss.

si la resurrección no puede producirse sin que antes haya muerte, entonces la muerte es algo bueno, en cuanto que es para nosotros comienzo y camino de un cambio para mejor).

Es desde la perspectiva de la relación con Cristo, como la muerte humana puede ser cabalmente entendida. La existencia cristiana no es más que la inserción en Cristo, para constituir con Él un único misterio de filiación; y la muerte no es sino un paso fuerte en esta historia de incorporación personal a Jesús. Obrada la primera identificación en el bautismo con Quien murió y resucitó, e intensificada esta «identificación cristológica» a lo largo de la vida terrena, la llegada de la muerte significa para el creyente la unión definitiva con el protagonista de la Pascua: un integrarse decisivamente a su muerte-resurrección [31].

La tarea primordial de la teología no consiste en elaborar una meditación metafísica sobre la muerte en sí, como si ésta fuera un misterio que se puede descifrar con el intelecto, o realidad cerrada en sí misma y suficientemente inteligible [32]. La teología debe considerar la muerte en conexión con su auténtico centro: el Cristo de la Pascua. Sólo en el interior del *mysterium paschale* es posible captar el sentido completo del *mysterium mortis*. (Muy significativamente el *Catecismo de la Iglesia Católica* se refiere a la muerte como «La última Pascua del cristiano» [33]).

Con esta visión cristológico-pascual, el creyente percibe la oportunidad que se le ofrece, de asumir personalmente la muerte de manera igual –filial y confiada– que Cristo, para convertir de esta manera su propia defunción en sello definitivo de su cristiformación, y garantía segura de su gloriosa resurrección. La muerte pierde entonces su aguijón [34], al convertirse en amiga y aliada, integrada plenamente en la dinámica del «vivir-con-Cristo». Morir santamente implica participar en la entrega filial del Hijo al Padre, y en la recepción total de las dádivas del Padre. «En-Cristo», la muerte adquiere valor positivo, a pesar de su carácter intrínsecamente demoledor para la ontología humana.

El cristiano no es un ser insensible, ni necesariamente más valiente que los demás hombres: aunque profese que no teme a la muerte, ésta sigue siendo para él un hecho angustioso, por todo lo que supone de disgregación «antinatural». Sin embargo –y es esto lo más impor-

31. Dice K. RAHNER: «Por el bautismo somos crucificados con Cristo, y por lo que llamamos nuestra muerte se consuma la muerte de cruz que es la vida cristiana» (*Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1969 [2.ª ed.], p. 83).

32. De hecho, la filosofía demuestra que no es así: muestra más que nada el carácter impenetrable de la muerte. Cfr. J. VICENTE, «Sobre la muerte y el morir», *Scripta Theologica* 22 (1990) 114.

33. Segunda parte, Segunda sección, cap. IV, art. 2, I.

34. Cfr. 1 Co 15, 55.

tante–, el creyente ve un significado positivo en la muerte, que prevalece sobre los aspectos negativos. Entiende que su misma persona ha sido mistéricamente transformada, por el bautismo, en existencia filial, capaz de una entrega total, y dotada de virtualidad para sumergirse en la dinámica pascual de Jesucristo. El terror de la muerte se relativiza entonces, tamizado por la esperanza y el amor («Muero porque no muero», afirmaba Teresa de Jesús[35]). Ciertamente, el creyente es consciente de que para mirar amistosamente a la muerte hay una condición ineludible: la de estar auténticamente unido a Jesús. Sólo el hombre justo puede confiar en que su muerte sea un morir-en-Cristo, es decir, que sirva para incorporarse definitivamente a la Persona y Pascua del Señor; porque en el caso contrario (el del impío), la muerte continúa ostentando su faz oscura y trágica –como rostro del pecado–, y sirve sólo para consolidar el estado de no-conformación con el Hijo. El pecador no arrepentido permanece en la superficie del dinamismo pascual: está destinado a resucitar, pero no gloriosamente. La muerte para él no es portal de esperanza. Al contrario: la perspectiva de una resurrección y de una vida interminable, al margen de la comunión con Dios, aparece carente de valor y sentido: un absurdo.

b) *El juicio particular*

(i) *El juicio particular como corolario de la doctrina de retribución* mox post mortem

La muerte constituye un línea divisioria, entre la etapa mutable y la etapa inmutable de la situación soteriológica del sujeto humano. Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La muerte pone fin a la vida del hombre como tiempo abierto a la aceptación o rechazo de la gracia divina manifestada en Cristo (cfr. 2 Tm 1, 9-10). El Nuevo Testamento habla del juicio principalmente en la perspectiva del encuentro final con Cristo en su segunda venida; pero también asegura reiteradamente la existencia de la retribución inmediata después de la muerte de cada uno como consecuencia de sus obras y de su fe. La parábola del pobre Lázaro (cfr. Lc 16, 22) y la palabra de Cristo en la Cruz al buen ladrón (cfr. Lc 23, 43), así como otros textos del Nuevo Testamento (cfr. 2 Co 5, 8; Flp 1, 23; Hb 9, 27; 12, 23) hablan de un último destino del alma (cfr. Mt 16, 26) que puede ser diferente para unos y para otros» (n. 1021).

35. En su poema «Vivo sin vivir en mí».

La doctrina del juicio particular es el corolario de un fundamental dato revelado: los hombres, al morir, alcanzan diferentes estados soteriológicos. Significa que, después de la vida mortal, es ya posible un discernimiento definitivo. La vida terrenal de un individuo, llegada a su fin, posee un valor global y un signo objetivo (o si se quiere, cristológico), que determina la suerte eterna del sujeto.

Desde una perspectiva dinámica y dialogal, la fe en el juicio particular aparece como un denso misterio. No se refiere a un acto forense puntual que Dios realiza solamente después del fallecimiento del individuo. No: Dios no es como un juez humano que comienza a hacer indagaciones *post facta*, para averiguar la verdad de los hechos. Sabe en todo momento la calidad de la respuesta que un sujeto da a su oferta de amor. Al igual que la historia entera del mundo se halla constantemente en la balanza, porque está siempre bajo la mirada divina, cada biografía humana se halla también en todo momento en la balanza, a los ojos divinos. La doctrina del juicio particular recalca el hecho de que, con la muerte del individuo, llega a su término la valoración constante que Dios hace de una vida humana. El instante de la muerte es importante, porque es el momento en que la historia de la elaboración del Sí o No personal queda clausurada; termina la mutabilidad del valor de la respuesta ante Dios, de forma que es posible hacer un balance global y definitivo de la relación de la persona con Cristo.

En tiempos recientes se ha propuesto la teoría de la opción final (cfr. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten 1962), que afirma que con la muerte (salida de las limitaciones inherentes en la existencia terrenal) se da la posibilidad para el primer acto totalmente personal del hombre. La muerte sería entonces el lugar por excelencia para hacerse consciente, para la libertad, para el encuentro con Dios y la decisión de unirse o no a Él. En el acto de la muerte, afirma Boros, surge «la plena estructura del universo, y el hombre está en el hontanar mismo de su vida indivisa. Ahora, y sólo desde ahora, es capaz de tomar una decisión total, poniendo en juego su ser total» [36]. Si bien la teoría de la opción final tiene el mérito de subrayar la diferencia cualitativa que supone el momento de la muerte en comparación con los eventos previos de la vida mortal, yerra al minusvalorar el carácter igualmente decisivo de la acumulación de decisiones libres tomadas a lo largo de la vida terrenal. Restar seriedad o relevancia eterna a las acciones de un sujeto en el tiempo, sería desvirtuar el carácter dinámico y autoconfigurador del ser humano, que precisamente dispone de la vida terrenal para elaborar un Sí o No ante Dios. La consideración de la libertad humana como continuamente configurando el destino del individuo, y del juicio como constante valoración divina de la vida humana,

36. De la trad. española de *Mysterium mortis*: *El hombre y su última opción*, Madrid-Estella 1972, p. 60.

que sólo acaba con la muerte, hace patente el carácter reduccionista de la teoría de la opción final.

(ii) *Hacia una concepción cristológica y trinitaria del juicio particular*

Dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación, bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre. "A la tarde te examinarán en el amor" (San Juan de la Cruz, *Dichos*, 64)» (n. 1022). La concepción de la muerte como sello definitivo de la relación personal con Cristo, permite una intelección más honda del juicio particular. En efecto, el último balance, el único balance real que se puede hacer de una vida mortal, es con referencia a Cristo. ¿Cultivó o no cultivó el individuo su unión con el Señor? ¿Obedeció u obstaculizó las mociones del Espíritu del Hijo? ¿Configuró su vida personal como un *Amén* filial, o como un *Non serviam* ante el Padre?

A cada hombre le es concedida una vida para elaborar la respuesta, terminando el tiempo oportuno con la muerte. Más allá del umbral sólo quedan dos situaciones soteriológicas fundamentales: o formar parte del Cristo Total (estructura de comunión amorosa con la Trinidad), o quedarse fuera de ese organismo divino-humano. La vida terrena, al llegar a su ocaso, adquiere un signo global fundamental: cristiforme o no. He aquí el sentido profundo de Cristo como Juez: no en cuanto que nos juzga «desde fuera», sino en cuanto que la conexión o no-conexión con Él determina nuestro destino eterno.

c) *Una única vida. Carácter definitorio de la vida terrena, frente a teorías reencarnacionistas*

La revelación muestra la vida del hombre en la tierra como un drama. El ser humano que vive en el tiempo es una criatura mudable, capaz de pecar y capaz de arrepentirse; en otras palabras, capaz de elaborar progresivamente su forma de relación con Dios.

Sin embargo, la revelación, a la vez que subraya el carácter esencialmente móvil del hombre durante el tiempo de vida terrena, advierte también sobre el carácter definitivo de su situación soteriológica *post mortem*. Afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el

designio divino y para decidir su último destino. Cuando ha tenido fin "el único curso de nuestra vida terrena" (LG 48), ya no volveremos a otras vidas terrenas. "Está establecido que los hombres mueran una sola vez" (Hb 9, 27). No hay "reencarnación" después de la muerte» (n. 1013).

La revelación establece una nítida diferencia entre las dos etapas de la existencia humana: por una parte, la vida-en-el-tiempo, que es etapa de mutabilidad y formación; por otra, la existencia postmortal, etapa en la que el sujeto vive en el estado que libremente quiso y se mantiene en él eternamente.

> Los escolásticos, acudiendo a la comparación con los ángeles, decían que el hombre elabora en una vida lo que un ángel decide en un instante: *hoc est enim hominibus mors, quod angelis casus*[37].

Tal cuadro, intensamente dramático, contrasta con el de repetidas vidas terrenas propuesto por el hinduismo y el budismo, que relativiza el drama de la vida mortal al mentar oportunidades ulteriores de purificación. La teoría reencarnacionista contiene una intuición válida –que el hombre necesita tiempo para perfeccionarse–; pero la doctrina cristiana de una única vida contiene a su vez una luz sorprendente: con la gracia de Dios *basta una sola vida* para que la frágil criatura pueda elaborar su identidad definitiva en Cristo. (Si acaso quedaría, para quien muere imperfectamente cristiforme, una etapa de purgación).

BIBLIOGRAFÍA

Para la parte histórica:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.
FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.
FISCHER, J., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954.
FLOROVSKY, G., «Eschatology in the Patristic Age: An Introduction», en K. ALAND y F.L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250.
GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.
LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

37. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 64, a. 2. En realidad, es una paráfrasis de la afirmación de SAN JUAN DAMASCENO en *De fide orthodoxa*, II, 4.

POZO, C., «La retribución intermedia como retribución plena», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 490-514.

RATZINGER, J., «Muerte e inmortalidad. Dimensión individual de lo escatológico», en *Escatología*, Barcelona 1992 (3.ª ed.), esp. pp. 130-153.

RIZZI, M., «L'escatologia degli apologisti: giudizio, rivelazione e teodicea nella seconda metà del II secolo», *Annali di Storia dell'Esegesi* 16/1 (1999) 161-178.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la reflexión teológica:

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990).

JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 2.VI.1999*.

MURILLO, J.I., *El valor revelador de la muerte*. *Estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1999.

POZO, C., «La muerte cristiana», en *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 117-129.

SCHMAUS, M., «La muerte como participación en la muerte de Cristo», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 375-384.

Excursus 5

EL DEBATE EN TORNO A LA ESCATOLOGÍA INTERMEDIA

Desde el punto de vista de los vivos, que viven inmersos en coordenadas espacio-temporales, existe una clara distinción entre el momento de la muerte de un individuo y el día del retorno del Señor. Sin embargo, cabe aun preguntarse sobre el punto de vista del difunto, que ya ha salido del río del tiempo. ¿Existe también para él, «subjetivamente», un desfase entre el final de su vida terrena y el momento de su resurrección; una «espera»?, ¿qué sentido tiene hablar de un estado intermedio; del alma separada; de una etapa postmortal de purificación?

1. Historia de la cuestión

La discusión moderna en torno a la escatología intermedia comenzó a partir de las primeras décadas del siglo XX. Las primeras ideas provinieron de exegetas y teólogos en el campo protestante, empezando por K. Barth (*Der Römerbrief*, Bern 1922 [2.ª ed.]; *Die Auferstehung der Toten. Eine Akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, München 1924), y siendo continuado y desarrollado por P. Althaus (*Die letzten Dinge*, Gütersloh 1922) y E. Brunner (*Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953).

Aunque las diferencias entre las posturas de estos autores impide hablar de un pensar uniforme, es posible afirmar que comparten en mayor o menor medida unas ideas básicas: (1) *Una tesis bíblica*. La antropología judía es unitaria: concibe la bienaventuranza del hombre en términos de resurrección en el último día; (2) *Una tesis histórica*. Los cristianos se dejaron influir por la filosofía helénica, aceptando la idea de un alma inmortal, lo que condujo al reemplazo del esquema antropológico bíblico con categorías tales como alma separada y escatología intermedia. (3) *Una tesis teológica*. Dios es Absolutamente Otro: su modo de existir (Eternidad) es totalmente distinto del nuestro; al morir, salimos de nuestro ámbito temporal y nos adentramos en la eterni-

dad divina. Por tanto, el yo humano, al traspasar el umbral de la muerte, se sitúa inmediatamente delante del Señor en el Día de la Parusía, del Juicio, y de la Resurrección.

En consecuencia: (1) la escatología concebida en términos de almas separadas debe ser considerada como desviación de la auténtica antropología bíblica: en realidad, el hombre no existe sino como cuerpo animado; está siempre con su cuerpo –uno mortal, mientras viva en el tiempo; y uno inmortal, al llegar enseguida después de morir al momento de la resurrección–. La idea de un alma separada capaz de subsistir independientemente de la materia es un teologúmeno que no corresponde a la realidad, y debe ser suprimida (al igual que la entera escatología intermedia); (2) desde el punto de vista del difunto, hay un salto inmediato de la situación intratemporal o intrahistórica a la existencia atemporal y metahistórica; de la vida mortal, a la vida resucitada. Hay que dejar de imaginar cualquier «duración» o ínterin, entre la muerte de uno y su resurrección; y reconocer que el difunto llega enseguida al Día Final; (3) suprimida la distancia temporal entre muerte y Parusía, resulta claro que los individuos, aunque mueran en diversos momentos históricos, se encuentran enseguida en un común *terminus ad quem*: el día de la resurrección; en este sentido, todas las resurrecciones son «simultáneas».

Tiempo después estas ideas encontraron eco en el ámbito católico, donde determinados autores tomaron algunas de sus tesis y las matizaron para formular propuestas propias. (P. ej. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1964 [4.ª ed.] propuso una resurrección incoativa, en el instante de la muerte; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, aun sosteniendo como Boros la «resurrección en la muerte», añadió que ni siquiera era necesario postular un fin de la historia global, ya que cada individuo alcanza la consumación en el instante de la muerte. J. L. Ruiz de la Peña, por su parte, intentó ofrecer una postura intermedia [*El hombre y su muerte*, Burgos 1971; *La pascua de la creación*, Madrid 1996 (1.ª ed.)], presentando el momento de la resurrección como distinto pero no distante del instante de la muerte).

La discusión en torno a propuestas como éstas tuvo consecuencias en los ámbitos de la predicación, catequesis y liturgia, y provocó un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe: la carta *Recentiores episcoporum Synodi* (17.V.1979). Este breve documento, después de aludir a la preocupación por que ciertas propuestas escatológicas pudieran suscitar desconcierto en los creyentes, asentó siete proposiciones básicas:

(1) la Iglesia cree en la resurrección de los muertos;

(2) la Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo el hombre;

(3) la Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, del elemento espiritual, dotado de consciencia y voluntad, de manera que subsiste el mismo «yo» humano: para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de las Sagradas Escrituras y de la Tradición. Aunque no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, estima, sin embargo, que no se da ninguna razón válida para rechazarlo, y considera al

mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos;

(4) la Iglesia excluye toda forma de pensamiento o expresión que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos: realidades que constituyen verdaderos lugares teológicos;

(5) la Iglesia espera la gloriosa manifestación de nuestro señor Jesucristo, y la cree distinta y aplazada (*distincta et dilata*) con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después del momento de la muerte;

(6) la Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye cualquier explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María, como la glorificación corporal de la Virgen en anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos;

(7) la Iglesia cree en la felicidad de los justos; en el castigo eterno que espera al pecador; en una eventual purificación previa a la visión de Dios.

Más tarde, en 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo otra indicación, esta vez en el ámbito litúrgico («Traduzione dell'articolo *carnis resurrectionem* del Simbolo Apostolico», *Notitiae* 212 [1984] 180-181). Teniendo en cuenta «una convergencia de razones teológicas coyunturales», la Congregación estipuló que en las traducciones a lengua vernácula del artículo «*carnis resurrectionem*» del Símbolo Apostólico, se optara por la traducción literal, en vez de emplear la fórmula «resurrección de los muertos» (fórmula a la que, sin embargo, se reconoce validez como expresión del misterio de resurrección). Detallando más, la Congregación comenta que la primera formulación expresa más explícitamente la resurrección corporal; y que el abandonarla podría servir de apoyo a las «modernas teorías que ponen la resurrección en el momento de la muerte, excluyendo en la práctica la resurrección corporal, especialmente de esta carne». En definitiva, considera que la traducción literal sirve como defensa contra una visión exageradamente espiritualista de la resurrección.

En 1990, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento sobre *Algunas cuestiones actuales de escatología*, en el cual se tratan con mayor detenimiento algunos puntos que seguían siendo debatidos: entre ellos la teorías de atemporalismo y resurrección en la muerte. Este documento puede considerarse una ampliación cualificada de los enunciados del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Por lo que se refiere a la revelación bíblica, los nn. 2, 4 y 5 del documento señalan tres aspectos relevantes:

(1) la afirmación bíblica del *carácter dual* (material-espiritual) del hombre (cfr. p. ej. Mt 10, 28);

(2) la concepción judeo-cristiana de la *pervivencia del yo o núcleo personal* del difunto (expresada con categorías como *refaim*, *sheol*, *psyché*), capaz de comunión con Dios (y también de alienación) *post mortem*;

(3) un modo acostumbrado de hablar «bifásico», que *distingue* entre el *momento de la muerte* y *el día* (en términos futuros) *de la resurrec-*

ción universal (se citan, a modo de ejemplo, 1 Ts 4, 16-17; 1 Co 15, 23; 2 Ts 2, 8).

Teniendo en cuenta los datos bíblicos, junto con la tradición patrística y la liturgia de los difuntos, el documento de la Comisión Teológica Internacional considera que la propuesta teológica de concebir la resurrección como ocurriendo en el instante mismo de la muerte representa un modo de pensar extraño al pensamiento bíblico (cfr. n. 2.2). En realidad –añade– el yo del difunto mantiene cierta relación con el mundo que avanza en la historia, y no es correcto imaginarlo totalmente sustraído de la temporalidad (cfr. n. 2.2).

Por estas razones, tanto positivas como especulativas –que examinaremos con más detenimiento abajo–, la Comisión califica las propuestas de suprimir la escatología intermedia o el esquema bifásico de la historia, como disonantes del legítimo pluralismo teológico (cfr. n. 4.3).

2. Examen crítico de las posturas

a) *Aspectos de teología positiva*

(i) *Examen de los datos bíblicos*

— *El concepto de alma en la Escritura*. Existe hoy un consenso entre los biblistas de que la revelación bíblica ofrece una visión fuertemente unitaria del hombre, a diferencia de sistemas más dualistas como el platonismo. Tanto la dimensión somático-material del hombre como la espiritual tienen un lugar de pleno derecho en la antropología judeo-cristiana. Lógicamente, esto tiene sus consecuencias para la escatología: la esperanza asume la forma de una resurrección final.

Ahora bien, el subrayado puesto en la unidad de la persona humana no equivale a decir que no haya indicios en la revelación de la dimensión dual del hombre: ya está insinuada en el relato yahvista de la creación (el hombre hecho de barro y soplo divino), e indicada en múltiples lugares del Antiguo Testamento [37] y del Nuevo Testamento [38]. A no ser que se quiera descalificar estos lugares bíblicos, resulta inexacto decir que no hay indicios de la posibilidad de pervivencia *post mortem* del núcleo espiritual del hombre.

— *El tiempo «intermedio»*. El esquema bíblico es claramente bifásico. Distingue nítidamente entre dos momentos: el último día (día de la venida del Señor), y el momento de la muerte del individuo. No habla de estos dos eventos como simultáneos, sino que los ve con cierta separación [39].

37. Cfr. capítulo XI, epígrafe 1. Son particularmente relevantes las categorías de *refaim* y *sheol* en los libros hebreos, y en Sabiduría la idea de *psyché*.

38. En especial, lugares como Mt 10, 28; 2 Co 5, 8; Flp 1, 23: cfr. capítulo XI, epígrafe 2.

39. De hecho, hay una cita bastante explícita de San Pablo (2 Tm 2, 16-18) que critica a los que hablan de la resurrección como ya acontecida: «Evita las palabrerías profanas, pues los que a ellas se dan crecerán cada vez más en impiedad, y su palabra irá cundiendo como gangrena. Himeneo y Fileto

El esquema bifásico está en la base del argumento central de la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses. A los cristianos que se preocupaban por la suerte de los que ya habían muerto antes de la Parusía, el Apóstol les consuela: «Os decimos eso como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4, 15-17).

Se habla aquí de la resurrección en futuro (*anastésontai*), como momento distinto y aplazado con respecto al tiempo presente, en el cual están teniendo lugar las muertes de algunos cristianos. Claramente, San Pablo está utilizando un esquema que tiene algo de «sucesión». Y lo mismo puede decirse de 1 Co 15, 22-23: «Del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su Venida». He aquí una sucesión de pasos (Cristo primero / los cristianos después), en vez de eventos totalmente simultáneos.

En San Juan puede observarse igualmente el empleo de un tiempo verbal distinto del presente para referirse a la resurrección: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna (*exei* –presente– *zoén aionion*), y yo le resucitaré el último día (*anasteso* –futuro– *autón te eschate hemera*)» (Jn 6, 54). Y en el Apocalipsis la visión de los fieles martirizados que están debajo del altar sugiere una dilación o espera, desde el punto de vista de los mismos mártires, antes del fin de la historia: «Cuando abrió [el Cordero] el quinto sello, vi debajo del altar las almas (*psychaí*) de los degollados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron. Se pusieron a gritar con fuerte voz: "¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?". Entonces se le dio a cada uno un vestido blanco y se les dijo que esperasen todavía un poco, hasta que se completara el número de sus consiervos y hermanos que iban a ser muertos como ellos» (Ap 6, 9-11).

(ii) *Examen de la historia del concepto cristiano de alma*

Es cierto que los cristianos comenzaron pronto a hablar de un alma capaz de sobrevivir la disgregación del cuerpo mortal. Sin embargo, como ya hemos tenido ocasión de apuntar[40], no lo hicieron sin discernimiento. Frente al concepto de alma del platonismo (el hombre es su alma: una sustancia completa), utilizaron una idea matizada por la visión unitaria del ser humano. Las doctrinas de la creación y de la encarnación, que enseñan el valor de la dimensión

son de éstos: se han desviado de la verdad al afirmar que la resurrección ya ha sucedido; y pervierten la fe de algunos»).

40. Cfr. capítulo XII, epígrafe 1.

material de la criatura humana, impidieron a los cristianos concebir el alma como sustancia completa, por estar intrínsecamente referenciada a la materia[41].

La tradición eclesial entendió a la vez que tal visión de la unidad sustancial del ser humano no implica que el núcleo personal sea incapaz de sobrevivir a la descomposición del cuerpo, para experimentar una retribución *post mortem*. «Alma» fue la categoría que utilizó para expresar esta doble verdad: que la muerte no aniquila la persona, y que el premio o el castigo llegan más allá de la vida mortal. Es esta concepción matizada del alma la que entró en la mentalidad, piedad y liturgia de los cristianos, así como en el Magisterio eclesial, hasta llegar a formar parte habitual del lenguaje escatológico.

Ejemplos actuales: la bendición del sepulcro para que, cuando la carne del difunto repose en él, su alma sea recogida en el paraíso (*Ordo exsequiarum*, editio typica 1969, n. 195). La oración para disponer el cuerpo en el féretro: «Recibe, señor, el alma de tu siervo N., que te has dignado llamar de este mundo a ti, para que liberada del vínculo de todos los pecados, se le conceda la felicidad del descanso y de la luz eterna, de modo que merezca ser levantada entre tus santos y elegidos en la gloria de la resurrección» (*Ord. exseq*., n. 30). «Encomendamos a tus manos, Padre clementísimo, el alma de nuestro hermano, sostenidos por la esperanza cierta de que él, como todos los difuntos en Cristo, ha de resucitar con Cristo en el último día» (*Ord. exseq*., n. 48). También en la nueva versión del *Ritual de exequias* promulgada por la Conferencia Episcopal Española (1990, 3.ª ed.) se incluyen oraciones que utilizan este lenguaje tradicional: p. ej., «recibid su alma y presentadla ante el Altísimo» (responso a las oraciones en el momento de expiración del moribundo, p. 68); «su alma y las almas de todos los fieles difuntos, por la misericordia de Dios, descansen en paz» (fórmula de oración conclusiva para las exequias, forma típica, n. 14)[42].

Por otro lado, es muy común –y antigua– esta plegaria que se suele recitar por un moribundo: «Marcha, alma cristiana, de este mundo, en nombre de Dios Padre todopoderoso que te creó, en nombre de Jesucristo el Hijo de Dios vivo que padeció por ti, en nombre del Espíritu Santo que fue infundido en ti: esté hoy tu lugar en la paz y tu habitación junto a Dios en la Sión santa» (*Ordo unctionis infirmorum*, editio typica 1972, n. 146).

Hasta el *Catecismo de la Iglesia Católica* utiliza sin ambages este modo de hablar: «La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la "forma" del cuerpo; es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza» (n. 365). «La Iglesia enseña que cada alma espiritual… es inmortal: no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte, y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final» (n. 366).

41. San Ireneo incluso prefiere definir la escatología humana en términos de glorificación de la carne más que de bienaventuranza del espíritu; y los teólogos medievales, siguiendo a San Agustín, hablan de cierto anhelo del alma –incluida la bienaventurada– por el cuerpo.

42. Cfr. también L. Quilez, «El "estado intermedio" en la liturgia contemporánea», *Anales valentinos* 79 (2003) 61-75.

b) *Aspectos de teología especulativa*

Una primera valoración de las teorías del atemporalismo y de la resurrección-en-la-muerte puede hacerse desde la *analogía de la fe*. Podemos preguntar si tales propuestas incorporan adecuadamente las dimensiones *cristológico-pascual* y *eclesiológico-cósmica* de la economía salvífica.

(i) *Las coordenadas fundamentales de la escatología individual*

Si la salvación consiste esencialmente en la participación de los hombres en la Pascua y la incorporación al «cuerpo» de Cristo, estamos obligados en teología: (1) a incluir, no suprimir, el misterio de Sábado Santo en la elaboración de la escatología individual; (2) a mantener siempre a la vista la historia del entero «cuerpo» de Cristo, al cual los hombres se van incorporando a lo largo de la historia.

— En primer lugar, *es preciso tomar en serio todo el Triduo Sacro del Señor*, y no obviar el misterio del Sábado Santo. Profesamos en el Credo: «... padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó». Jesús murió en un viernes, para compartir la condición de los demás difuntos; su cuerpo yació inerte en el sepulcro, a la espera del momento de resurgir en la mañana del domingo. Se intercala, pues, un compás entre la muerte y la resurrección del Señor, *un misterio de «espera»*. No podemos minusvalorar esta parte del misterio pascual[43].

Los cristianos incorporados a Jesús comparten mistéricamente con Él su experiencia pascual. Transitan con Él, de la orilla de la muerte al puerto de la resurrección y, por tanto, atraviesan con Él una etapa «intermedia». Por muy difícil que sea imaginar este tramo de existencia, entre defunción y resurrección final, resulta imprescindible incluirlo en nuestro cuadro de escatología personal, y hablar de la *participación del difunto en el Sábado Santo del Señor*[44].

— En segundo lugar, si el Cristo de la pascua es el paradigma de la escatología, conviene *tener presente ciertos datos de su resurrección:* su cuerpo, crucificado y sepultado, desapareció luego de la tumba y apareció después resucitado, permaneciendo en él las marcas de la Pasión. El hecho nos sugiere que el cuerpo glorioso guarda *alguna continuidad* con el cuerpo mortal. Es decir, el cuerpo actual no es escatológicamente irrelevante. De hecho, la tradición eclesial –aunque reconoce que para la reconstrucción del cuerpo en el último día no hace falta reunir todas las partículas del cuerpo mortal– ha culti-

43. Afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 624: «Dios dispuso que su Hijo… gustase la muerte, que conociera el estado de muerte, el estado de separación entre su alma y su cuerpo, durante el tiempo comprendido entre el momento en que él expiró en la cruz y el momento en que resucitó. Este estado de Cristo muerto es el misterio del sepulcro y… el misterio del Sábado Santo». La liturgia bizantina da mucho realce a ese día, el «Gran Sábado», día del «descanso» del Señor.

44. Comenta el teólogo ortodoxo A. Schmemann: «en esta palabra (del Credo), «sepultado», la Iglesia afirma que en la muerte encontramos a Cristo, y que Él ha transformado la muerte en un encuentro consigo a las puertas de la Resurrección». *Celebrating the Faith*, I: *I Believe*, New York 1991, p. 89.

vado siempre la práctica de venerar las reliquias de los santos, con la intuición de que esos restos mortales no son totalmente ajenos al cuerpo glorificado. (De modo análogo, el cosmos actual no será totalmente ajeno al cosmos transfigurado: el mundo nuevo no será una creación *ex nihilo*). Esta relevancia –de cara a la resurrección– del cuerpo que actualmente poseemos [45], lleva a cuestionar un discurso que afirma que «N. ya ha resucitado» mientras el cadáver del difunto yace a la vista de todos.

— En tercer lugar, debemos incluir *una consideración eclesiológica y cósmica*. Cuando una persona muere, su conexión con la historia terrena *no acaba del todo*. No termina, en el sentido de que el muerto conserva su relación con los vivos y con el mundo y, por tanto, con la historia y el drama que aparentemente ha «dejado atrás». Es esto lo que nos dice en definitiva la doctrina de la comunión de los santos: que subsisten los lazos de comunión del difunto con los hombres que peregrinan en el tiempo, haciendo posible «compartir» el drama de salvación que prosigue en la historia. Subsiste igualmente la referencia intrínseca del «yo» personal al cosmos, destinado a ser transformado en su hogar después de la resurrección y la *palingenesia*.

Podríamos decir que el hombre que muere posa un pie en la eternidad, pero sigue con el otro pie en la historia, mientras ésta no haya acabado: el difunto acompaña el drama de los vivientes (recuérdese p. ej. el encordamiento del rico difunto con sus hermanos vivos en la parábola de Lázaro) y del mundo, mientras dura la historia global de salvación.

(ii) *Entre tiempo y eternidad: hacia una metafísica*

A nivel más filosófico, podemos preguntar si la metafísica del tiempo subyacente a la teoría de la «resurrección-en-la-muerte» es plenamente convincente.

Tanto los proponentes de la teoría del «salto inmediato» como sus oponentes están de acuerdo en un punto: para el difunto, la manera de existir *deja de ser la que conocemos los mortales*. Hallarse *dentro* de coordenadas espacio-temporales es distinto de encontrarse *fuera* de ellas. La teoría del atemporalismo llama válidamente la atención sobre la dificultad que entraña el pensar en este estado, y advierte atinadamente contra el peligro de concebirlo con categorías de la vida terrena (p. ej. medir por «años» la estancia en el purgatorio).

Sin embargo, aceptar que quien ha muerto ya no vive en el tiempo no equivale a decir que se aloja cabalmente en un Hoy, en la eternidad *stricto sensu*, con total y simultánea posesión de toda la existencia. La Eternidad es un modo de durar propiamente divino. Ciertamente, el difunto comparte la Vida de Dios, participa de su Eternidad, pero se limita a esa participación. La criatura mantiene su propia manera, finita, de poseer la existencia, desgranándola en

45. Cfr. capítulo V.

una sucesión de «antes» y «después»; no parece válido imaginarse una práctica simultaneidad de las experiencias de la muerte y de la resurrección.

La propuesta de J.L. Ruiz de la Peña, que él siguió desarrollando hasta el año de su muerte (1996), pretende ser una postura intermedia. Habla de muerte y resurrección como «dos acontecimientos *distintos y sucesivos*, mas no necesariamente *distantes* [esto es, separados, por una *continuum* temporal]» (*La pascua de la creación*, Madrid 1996 [1.ª ed.], p. 277). Tiene, sin embargo, su propia dificultad: ¿qué es lo que hace un punto distinguible de otro, si no justamente la presencia de una «separación» entre ambos, por muy pequeña que fuera? (Si no, serían un único punto). Pero si existe una dilación, en la forma que sea, entonces la idea de Ruiz de la Peña coincide en el fondo con la concepción tradicional, por mucha reticencia que muestre el autor frente a la noción de un alma separada que «recorre» el tramo entre muerte y resurrección. Quizá por este motivo, en la 3.ª edición revisada de su libro (2000) se sustituye (p. 277) la frase citada arriba –sobre la «distinción», pero no «distancia» entre muerte y resurrección– por la proposición 5 de la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe del año 1979: «La Iglesia espera… "la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo", y la cree distinta y distante con relación a la condición de los hombres después del momento de su muerte».

En cualquier caso, parece punto de partida obligado de cualquier solución establecer una distinción bien matizada entre tiempo, eternidad de Dios, y eternidad participada. Los escolásticos idearon en su momento un modo de existir intermedio entre el de Dios (eternidad *stricto sensu*) y las criaturas corporales/materiales (temporalidad pura): el *aevum*. Algunos autores modernos intentan decir algo análogo, con distintas categorías: B. Forte (tiempo espiritual); J. Ratzinger (tiempo-memoria).

Es preciso a la vez reconocer que la «necrografía» no se puede narrar con la misma facilidad que la «biografía»: nos faltan los términos adecuados. La existencia antes de la muerte y después son *dos modos de vivir*: relacionados, desde luego, pero ligados de un modo difícil de comprender por nosotros, que poseemos sólo la mitad de la experiencia[46]. Es preciso, por tanto, mantener el carácter apofático de la reflexión sobre la escatología intermedia y a la vez respetar la intuición de fe de los cristianos en la historia que, en medio del claroscuro, han mantenido un esquema bifásico.

Queda aun pendiente la elaboración de una filosofía acabada del aspecto fronterizo (temporal-eterno) del hombre, para disponer de un adecuado instrumento de reflexión[47]. Tal instrumento tendría que respetar datos esenciales de

46. «La muerte, aquel país que todavía está por descubrirse, país de cuya lóbrega frontera ningún viajero regresó (*The undiscover'd country, from whose bourn no traveller returns*)», decía el Hamlet de Shakespeare, refiriéndose al más allá (*Hamlet*, Acto II, Esc. I).

47. Aparte de los autores católicos que hemos citado arriba, un autor que ha hecho un intento notable de reflexión sobre las relaciones entre eternidad y tiempo es el luterano W. PANNENBERG: cfr. el capítulo «Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes», en *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, esp. pp. 598-654. Cfr. también los ensayos de G. Uríbarri, quien aborda la cuestión desde

la creencia cristiana, como son la relación misteriosa, pero insoslayable, entre el cuerpo mortal actual y el cuerpo glorioso; la Asunción de María, anticipación de nuestra glorificación; la utilidad de la oración por los difuntos; la necesidad de purificación total antes de entrar en el descanso del Señor; la unidad y mutua relación entre juicio individual y juicio universal.

BIBLIOGRAFÍA

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Recentiores episcoporum Synodi* (17.V.1979).

—, «Traduzione dell'articolo *carnis resurrectionem* del Simbolo Apostolico», *Notitiae* 212 (1984) 180-181.

DÍEZ MACHO, A., *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre*, Madrid 1977.

GOZZELINO, G., «Lo stato intermedio», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, esp. pp. 43-168.

PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1970.

POZO, C., «Inmortalidad y resurrección», en *Teología del más allá,* Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 302-317.

—, «El realismo de la resurrección en la teología actual», en *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 93-103.

RATZINGER, J., «Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)», *Communio* 3 (1980) 273-286.

—, «Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos», en *Escatología*, Barcelona 1992 (3.ª ed.), pp. 104-153.

SCHEFFCZYK, L. y ZIEGENAUS, A., «Das Leben nach dem Tod: Die Unsterblichkeitsfrage», en *Katholische Dogmatik*, VIII: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996, pp. 91-135.

SCHMAUS, M., «Inmortalidad del alma», en *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961, pp. 323-367.

URÍBARRI, G., «Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la Teología», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 535-566.

una perspectiva más teológica (cristológica): «Modulaciones Teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 535-566; «Sentido cristiano de la muerte: apuntes pastorales», *Estudios Eclesiásticos* 82 (20007) 85-118.

Capítulo XIII

LA PURIFICACIÓN ULTRATERRENAL

«Los que mueren en la gracia y la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su salvación eterna, sufren una purificación después de su muerte, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en el gozo de Dios» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1054). La doctrina del «purgatorio» contiene dos afirmaciones dogmáticas: (1) la existencia de una etapa de purificación por la que deben pasar aquellos individuos que mueren en gracia de Dios pero sin estar plenamente maduros para la comunión divina; y (2) la utilidad de la oración de los vivos por los difuntos que se encuentran en la etapa purificadora.

Las referencias bíblicas a este estado provisional de purificación *post mortem* son escasas. Son mucho más numerosas las referencias a los estados definitivos de vida eterna o muerte eterna. Pero ello no quiere decir que el dogma del purgatorio carezca de suficiente fundamento. Encontramos en la Escritura los elementos doctrinales que sirven de sólida base para la idea de purificación postmortal. Concretamente: (1) la enseñanza sobre la excelsa santidad de Dios, que obliga al hombre a purificarse –como individuo y como miembro del pueblo– antes de presentarse ante el Señor; y (2) la enseñanza acerca de la solidaridad de los hombres en la salvación, que produce en los vivos un instinto de orar a Dios por los muertos.

En los primeros siglos cristianos se consolida la práctica significativa de orar por los difuntos, implorando a Dios que se digne admitirlos a su presencia. Esta costumbre parece nacer espontáneamente de la experiencia *real* de la Iglesia, que demuestra que diferentes individuos alcanzan grados diversos de santidad en su vida terrena: algunos un nivel tan alto, que los vivos se sienten instintivamente movidos a acudir a su

intercesión después de su deceso; y otros un grado menos perfecto, de forma que los vivos imploran a Dios por su descanso eterno.

Estos datos básicos que proporcionan la Escritura y la Tradición permiten a la Iglesia no sólo definir el dogma del purgatorio, sino también apreciar este misterio como profundamente inserto en la «lógica de encuentro y comunión» que preside la escatología. Porque ¿qué es la purificación postmortal, sino la ultimación de santidad que un individuo necesita para entrar en el consorcio íntimo, definitivo con Dios y los santos?

1. Bases escriturísticas de la doctrina de purificación postmortal

a) *La necesidad de purificación ante Dios Santo, en el Antiguo Testamento*

(i) *Santidad divina, purificación humana*

En el Antiguo Testamento encontramos una insistencia en tres ideas que fundamentan la noción de purificación *post mortem*: (1) sólo Yahveh es santo, y sólo lo santo puede acercarse a Él: debido a esta verdad, el hombre siente y sufre una necesidad de purificación; (2) es Yahveh quien purifica; pero el hombre debe desear la purificación, y pedirla con ayuda o por mediación de otros; (3) el hombre alcanza la salud no sólo de forma individual, sino formando parte de una comunidad.

— *Dios Santo exige santidad*. Dios es Santo, infinitamente más excelso que las criaturas. *Isaías* en especial pone de manifiesto este atributo esencial divino [1]. Cuenta su visión de una manifestación de Dios sentado en un trono excelso, rodeado de seres angélicos, que proclaman: «Santo, Santo, Santo es el Señor de los ejércitos» (cfr. Is 6, 1-13). Ante tal santidad no cabe otra reacción que sentir la propia bajeza y humildemente reconocerse indigno: «¡Ay de mí, que estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros, y entre un pueblo de labios impuros habito: que al rey Yahveh Sebaot han visto mis ojos!» (Is 6, 5). Hay una viva conciencia del abismo que separa a Dios de los hombres [2].

1. Cfr. Is 1, 4; 5, 19.24; 6, 3; 10, 17.20; 41, 14.16.20.
2. Este aspecto de santidad divina como trascendencia, inaccesibilidad y separación, se condensa en la expresión: «No hay Santo como Yahveh» (1 S 2, 2; cfr. también Ex 33, 18-23).

A pesar de la distancia abismal, Dios quiere ser el «Santo de Israel» (cfr. Is 5, 19-24): es decir, entablar relación íntima con el pueblo. El pacto con que vincula a los hombres a Sí incluye necesariamente la cláusula de santidad: el pueblo aliado a Él ha de distinguirse de los demás pueblos por su perfección ética. En definitiva, la santidad divina reclama a su vez la santidad de los hombres: «Lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda» (Is 1, 16-17).

Esta idea queda codificada en el culto de Israel, en especial en la *ley de pureza legal* y la *ley de santidad*, recogidas en *Lv 11-16 y 17-23* respectivamente. Más allá de las prescripciones rituales que detallan estas leyes, transmiten una enseñanza fundamental: sólo lo perfecto es digno de acceder a la presencia de Dios.

La ley de pureza establece reglas acerca de la pureza y de la impureza de animales, personas y cosas. Tiene como objeto impedir que se acerque al culto divino cualquiera que esté «impuro» (ni siquiera con impureza legal). De este modo, educa al pueblo a pensar que lo sucio, asqueroso o muerto, no pueden ser presentados ante el Dios perfecto y vivo de Israel.

En contraposición a los defectos citados por la ley de pureza, la otra ley trata de la santidad, como característica positiva que deben tener las personas que intervienen en el culto divino. La razón de tal exigencia queda explicitada en la frase: «Sed santos porque yo, Yahveh, soy santo». El Dios de Israel, que posee la santidad como atributo esencial[3], reclama a los hombres que conversan con Él una semejanza a su propia perfección[4]. Este principio de «correspondencia en la santidad» será válido siempre, incluso para el mundo escatológico[5].

Como corolario de la exigencia de santidad, está la convicción de que la purificación es factible. A pesar de su miserable condición, el hombre puede aspirar a acercarse a Dios… después de una limpieza. El profeta Isaías, abrumado por la visión de Dios tres veces santo, es purificado a continuación para ser un emisario digno[6]. En Levítico se de-

3. Cfr. Is 19, 2; 20, 7.26; 21, 8; 22, 32-33.

4. Cfr. también Gn 7, 2; Sal 15, 1-2.

5. En Is 52,1 se afirma que los que no están perfectamente limpios no podrán transitar ni morar en la Jerusalén gloriosa: «¡Despierta, despierta! ¡Revístete de tu fortaleza, Sión! ¡Vístete tus ropas de gala, Jerusalén, Ciudad Santa! Porque no volverán a entrar en ti incircuncisos ni impuros» (Is 52, 1). (Is 35, 8 también vaticina: «Habrá allí una senda y un camino, vía sacra se la llamará; no pasará el impuro por ella, ni los necios por ella vagarán»).

6. «Voló hacia mí uno de los serafines con una brasa en la mano, que con las tenazas había tomado de sobre el altar, y tocó mi boca y dijo: “He aquí que esto ha tocado tus labios: se ha retirado tu culpa, tu pecado está expiado”» (Is 6, 5-7).

tallan numerosos procedimientos para la purificación legal[7]: en conjunto, fomentan la convicción de que es posible pasar de la impureza a la pureza, para ser de algún modo digno de estar en presencia de Dios[8].

— *Dios purifica al hombre dispuesto*. Los profetas declaran decididamente que es Yahveh quien, misericorde, purifica a los hombres que lo desean[9]. Echan mano con frecuencia de la imagen del *fuego*, medio de purificación menos material y más eficaz que el agua, para indicar el papel purificador de Yahveh. «Voy a volver mi mano contra ti y purificaré al crisol tu escoria, hasta quitar toda tu ganga» (Is 1, 25). «[El ángel con la brasa] tocó mi boca y dijo: "He aquí que esto ha tocado tus labios: se ha retirado tu culpa, tu pecado está expiado"» (Is 6, 7).

Otras citas: «Y sucederá en toda esta tierra –oráculo de Yahveh– que dos tercios serán en ella exterminados [perecerán] y el otro tercio quedará en ella. Yo meteré en el fuego este tercio: los purgaré como se purga la plata y los probaré como se prueba el oro. Invocará él mi nombre y yo le responderé; diré: "¡Él es mi pueblo!" y él dirá: "¡Yahveh es mi Dios!"» (Za 13, 8-9). «¿Quién podrá soportar el Día de su venida? ¿Quién se tendrá en pie cuando aparezca? Porque es él como fuego de fundidor y como lejía de lavandero. Se sentará para fundir y purgar. Purificará a los hijos de Leví y los acrisolará como el oro y la plata; y serán para Yahveh los que presentan la oblación en justicia. Entonces será grata a Yahveh la oblación de Judá y de Jerusalén, como en los días de antaño, como en los años antiguos» (Ml 3, 2-4).

En todos estos oráculos de salvación, el fuego simboliza la intervención soberana de Dios, no para aniquilar a los hombres, sino para purificar sus corazones.

— *Dimensión colectiva*. Junto con la convicción de una pureza necesaria, está muy presente también en Israel la conciencia de la naturaleza comunitaria de la salvación. El pecador no sólo cuenta con la fuerza purificadora de Dios y su propio deseo, sino que vive el proceso de purificación en el interior de una comunidad, acompañado y apoyado por los demás miembros.

La figura del justo que intercede por otros aparece frecuentemente en el Antiguo Testamento; alcanza su forma más sublime en el miste-

7. Cfr. en especial los capítulos correspondientes a la ley de pureza: 11-16.

8. La plegaria del Salmo 51 es emblemática: el pecador confiesa y reconoce la propia culpa (v. 6) y pide insistentemente ser purificado o «lavado» (vv. 4, 9, 12, y 16) para poder proclamar la alabanza divina (v. 17).

9. «Purificaré al crisol tu escoria, hasta quitar toda tu ganga» (Is 1, 25); «los purificaré de toda culpa que cometieron contra mí, y perdonaré todas las culpas que cometieron contra mí, y con que me fueron rebeldes» (Jr 33, 8). Yahveh quemará la impiedad (cfr. Is 9, 17), limpiará la inmundicia de las hijas de Sión (cfr. Is 4, 4).

rioso Siervo de Yahveh preconizado en la segunda sección del libro de Isaías (cfr. 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12). El Siervo intercede ante Dios por el pueblo pecador: «Él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes» (Is 53, 12)[10].

La noción de una purificación solidaria se halla codificada en *Levítico* de diversas formas: (1) en la institución del Día de expiación (*yom kippur*) (cfr. Lv 16 y 23), día en que todos, encabezados por el sumo sacerdote, imploran a Dios con sacrificios y penitencia el perdón de los pecados del pueblo; (2) en la inclusión, entre los sacrificios de expiación, del sacrificio por el pecado de la entera comunidad (cfr. Lv 4); y (3) en la asignación de un papel central al sacerdote, quien se encarga de realizar los ritos de expiación más importantes, en nombre del pueblo o de un individuo.

El cuadro resultante es el de una comunidad en la que rezan los unos por los otros (y especialmente, el sacerdote por el pueblo).

(ii) *La oración por los difuntos en el segundo libro de los Macabeos*

En *2 M 12, 38-46* apreciamos un progreso importante en la revelación veterotestamentaria. Se cuenta cómo, después de una batalla contra el ejército de Gorgias, Judas y sus soldados descubren idolillos en las ropas de los judíos caídos. Judas piensa que el valor de la muerte de estos soldados se halla empañado por su pecado: aunque son merecedores de recompensa –por haber muerto por la causa de Yahveh– su pecado requiere expiación. Por tanto, Judas ora con sus soldados, «pidiendo que el pecado cometido fuese completamente perdonado» (v. 42), y luego hace una colecta entre sus hombres para enviarla a Jerusalén, «para que se ofreciera un sacrificio por el pecado» (v. 43).

Lo novedoso aquí, dentro del Antiguo Testamento, es el recurso que hacen los vivos a la oración y al sacrificio, para implorar el perdón de pecados de difuntos[11]. El hagiógrafo agrega comentarios sobre este proceder de Judas como fiel reflejo de una fe escatológica (especialmente la creencia en la resurrección y retribución futura, vv. 43-45): alaba su haber mandado ofrecer un sacrificio por los difuntos («obrando recta y noblemente», v. 43), movido por un pensamiento «santo y

10. Cfr. también Is 53, 4-5. 8.11. La figura del justo como amigo de Dios, que intercede por los pecadores, la encontramos igualmente en Samuel (cfr. 1 S 7, 5) y en Job (cfr. Jb 42).

11. Como hace notar J.L. Ruiz de la Peña (*La pascua de la creación*, Madrid 2000 [3.ª ed.], p. 281), lo llamativo es que Judas y sus soldados manden ofrecer el rito del Kippur (cfr. Lv 4-5), no para miembros vivos del pueblo, sino para los compañeros caídos.

devoto» (v. 45) que no consideraba «superfluo e inútil rezar por los muertos» (v. 44).

Así, en este relato tardío del Antiguo Testamento quedan resaltadas: (1) la necesidad de purificación, después de la muerte, de aquellos en estado moral imperfecto (es decir, con pecados); y (2) la eficacia ante Dios de las súplicas de los vivos, para conseguir el perdón de los pecados de los muertos.

Podemos afirmar, por tanto, que al final del Antiguo Testamento encontramos formulada ya la creencia de que la oración y el culto por parte de los vivos pueden ser de provecho para aquellos miembros de la comunidad que han muerto con una santidad inacabada. Los vivos, desempeñando un papel solidario e intercesor, suplen de alguna forma la purificación que a los fallecidos les faltó en vida.

De este modo, el misterio de solidaridad en la salvación aparece en toda su amplitud, abarcando a miembros de la comunidad tanto vivos como difuntos.

b) *Carácter progresivo y solidario de la santidad humana, en el Nuevo Testamento*

(i) *Una santidad gradual*

La predicación de Jesús prolonga las líneas fundamentales de la revelación veterotestamentaria. En primer lugar, retoma el razonamiento primordial de la *ley de santidad*: la santidad de Dios reclama la santidad de los hombres. «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 48). Sólo los limpios de corazón verán a Dios (cfr. Mt 5, 8). La exigencia de santidad que Jesús predica es radical y total [12]. Dentro de este contexto se puede apreciar la frase de la parábola del siervo inmisericorde, «no se sale de la cárcel hasta pagar el último céntimo» (Mt 18, 34): sólo quien aprende a practicar la caridad cabalmente, sólo quien es perfecto, puede ser admitido al Reino [13].

Con esta «lógica de exigencia», Jesús, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, insiste en la necesidad de una purificación del co-

12. Cfr. capítulo III, epígrafes 1b y 2b.

13. Esta idea reaparecerá en la descripción apocalíptica de Juan de la Jerusalén celestial: «nada profano entrará en ella» (Ap 21, 27). Ante tal requisito, parece razonable que exista la posibilidad del perdón de los pecados –menos los de obstinación– en la «otra vida». De hecho, Mt 12, 32, al afirmar que el pecado contra el Espíritu Santo no se perdonará «ni en esta vida, ni en la otra», parece indicar que hay pecados que sí pueden perdonarse más allá de la vida mortal (así por lo menos lo entiende SAN GREGORIO MAGNO, cuya interpretación es citada por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1031).

razón, por encima del cumplimiento de ritos exteriores. A propósito de la crítica de los fariseos a sus discípulos, de que no se lavaban las manos antes de comer pan (cfr. Mt 15, 10-20), recuerda que no son los alimentos que vienen del exterior los que hacen impuro al hombre, sino los deseos y actitudes que brotan de su corazón [14].

Los demás libros del Nuevo Testamento insisten en la necesidad de santidad de los cristianos. Limpios por el bautismo, deben después mantener inmaculado su nuevo «vestido». En 1 Co 6, 11 San Pablo, después de recordar a los creyentes «habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios», pasa a reclamar de ellos una vida acorde con su nueva condición. Así, los cristianos sienten una tensión; la conciencia de haber sido regenerados en las aguas bautismales, implica el compromiso de perseverar en la santidad y cultivarla. Por eso los cristianos se llaman a sí mismos «santos» [15].

Dentro de este contexto podemos apreciar mejor *1 Co 3, 11-15*, donde San Pablo dirige una advertencia a los que trabajan por difundir el Evangelio. Recuerda a estos operarios apostólicos que, a pesar de desempeñar tan excelsa función, habrán de pasar también por el juicio divino. Dios discernirá los verdaderos móviles y méritos de su actividad evangelizadora; y es posible que, en algunos casos, la obra de uno se encuentre imperfecta a los ojos divinos: «entonces ése quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego» (v. 15). San Pablo utiliza aquí un lenguaje afín al de los profetas, que hablan de un fuego para referirse al juicio divino en su función discerniente y purificadora. Una eventual acción acrisoladora es requerida en el caso de un individuo imperfecto.

(ii) *Dimensión colectiva del misterio de santificación*

Los escritos del Nuevo Testamento ahondan también en el aspecto comunitario de la salvación: Cristo, el *hagios*, limpio, sin mancha ni pecado [16], se ofrece como cordero para quitar el pecado de la humanidad [17], cumpliendo la profecía de Isaías del Siervo doliente y salvador [18]. La sangre que derrama purifica a los hombres de su pecado [19] y les per-

14. Esta idea tendrá eco en Hch 10, 9-16, 28; Rm 14, 14-23.
15. Cfr. Hch 9, 12-13 y cartas paulinas como Col 1, 12; Rm 1, 7; etc.
16. Cfr. 1 Jn 3, 3.
17. Cfr. Jn 1, 29.
18. Cfr. Is 50, 4-11; 52, 13-53, 12.
19. «La sangre de Jesús su Hijo nos limpia de todo pecado» (1 Jn 1, 7).

mite acceder al Padre[20]. Según la carta a los Hebreos, la obra purificadora, reconciliadora, realizada por Cristo, es valedera para toda la historia[21].

Los cristianos, como miembros de un pueblo sacerdotal, participan en la acción sacerdotal de Cristo, ofreciendo sus personas en unión con el Señor[22] como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (Rm 12, 1). La comunidad cristiana aparece como un conjunto vivo y unido a Cristo, formando una estructura orgánica de salvación. La imagen concreta, en la visión paulina, es la de un *cuerpo*, vivificado por el Espíritu y unido a la Cabeza, Cristo[23]; la salvación se alcanza en la medida en que uno se inserta en Cristo, el Santo, Hijo amado del Padre.

Cuanto más se une alguien a Jesús y se hace hijo del Padre, más comparte el poder de impetración de Cristo ante el Padre y logra –como íntimo de Dios– interceder por otros («Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder» [St 5, 16]). Tenemos aquí, de nuevo, la idea de la oración del justo, beneficiosa para los demás[24].

Podemos decir como conclusión que en la revelación bíblica están trazadas las líneas doctrinales que acabarán enlazándose en la doctrina de la purificación postmortal, para los que mueren como amigos de Dios pero con santidad imperfecta[25].

20. «En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación» (2 Co 5, 19).

21. A diferencia de la obra de los sacerdotes, intercesores de la antigua ley: cfr. Hb 1, 3; 2, 17.

22. Cfr. 1 Co 5, 7; 10, 16-22; Rm 3, 23-25.

23. Cfr. 1 Co 12, 12-30.

24. Aunque no hay clara mención en las cartas paulinas de la oración de los vivos por los muertos, existen posibles indicios: en 2 Tm 1, 18, a propósito de Onesíforo –que según los indicios ya había fallecido– dice San Pablo: «Concédale el Señor encontrar misericordia ante el Señor aquel Día»; y en 1 Co 15, 29 el Apóstol crítica la curiosa práctica de un bautismo a favor de los muertos. (Por lo demás, la lógica inherente a la concepción paulina del «cuerpo» de Cristo lleva a pensar en el crecimiento de ese cuerpo en la historia, acogiendo en su seno a un número cada vez mayor de individuos unidos a Cristo… tanto vivos como difuntos).

25. Es interesante constatar que el judaísmo tardío desemboca en este mismo punto. Un texto rabínico de la escuela de Shammai, cuya fecha se calcula en torno a la mitad del siglo I d. C., dice explícitamente: «[Según del juicio divino] hay tres categorías de hombres: unos son para la vida eterna; otros, los completamente impíos, para la vergüenza y oprobio eterno; los medianos descienden a la *Gehenna* para ser estrujados y purificados; luego suben y son curados» (Citado por F. FUENTERRABÍA, «El purgatorio en la literatura judía precristiana», en CSIC, *En torno al problema de la escatología individual del Antiguo Testamento. XV Semana Bíblica Española*, Madrid 1955, p. 145).

2. Historia del dogma de purificación ultraterrenal

a) *La tradición antigua de orar por los difuntos*

La ideación patrística de purificación postmortal nace no tanto de la especulación como de la *percepción real de diferentes grados de santidad* en los cristianos. De ahí surgen espontáneamente, en los primeros tiempos, dos prácticas diversas: la invocación de los mártires y otros santos excelsos, y la oración impetratoria por los demás difuntos.

Esta segunda costumbre consta ya en los testimonios litúrgicos cristianos más antiguos[26]. En las primeras fórmulas se pide a Dios por el difunto: limpia, purifica, admite (en tu presencia), concede (descanso). Hay abundante constancia también de las oraciones por los difuntos en las inscripciones (desde tiempos anteriores a Constantino) en las catacumbas y cementerios cristianos: p. ej. un epitafio de finales del siglo II, aproximadamente, que reza al final: «... quien comprende y está de acuerdo con estas cosas, ruegue por Abercio»[27].

Tertuliano, al comienzo del siglo III, habla de la práctica de orar por los difuntos como cosa recibida por tradición (y, por tanto, muy antigua) (cfr. *De corona*, 3, 3). Cita la costumbre de conmemorar el aniversario de los difuntos con oblaciones (*oblationes pro defunctis* = oraciones litúrgicas). En otra obra, alude a la oración por un difunto, a nivel privado: «La mujer ora por el alma [de su marido]... y ofrece un sacrificio en cada aniversario de su muerte» (*De monogamia*, 10).

Una indicación de la fe en que tales oraciones aprovechan realmente a los difuntos se encuentra en la *Passio Perpetuae* (siglo III). Allí se narran dos visiones sucesivas de la futura mártir. En la primera[28] ve a su hermano Dinócrates, que ya había muerto, con mal aspecto, en un lugar oscuro y caluroso, y sin poder llegar al agua de un brocal. En la segunda[29], después de haber hecho oración a Dios por Dinócrates, ve a éste en el mismo lugar, pero con aspecto sano y alegre, y pudiendo ya beber del agua.

A partir del siglo III encontramos documentos que hablan más directa y explícitamente de una purificación postmortal. Se debe, en parte, al creciente interés de los cristianos por la situación de los difuntos antes de la resurrección (ya que la parusía parecía dilatarse); y también por la discusión pastoral en torno a la penitencia.

26. Cfr. M. Premm, *Katholische Glaubenskunde*, IV, Wien 1961, pp. 605-606.
27. H. Leclercq, «Abercius», en F. Cabrol (dir.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, Paris 1907, col. 70.
28. Cfr. *Passio Perpetua*, 7.
29. Cfr. *ibid*., 8.

b) *Desarrollo de la doctrina de purificación postmortal en la patrística*

La reflexión sobre un *fuego divino* que según la Biblia purifica o castiga según los casos, experimenta un notable desarrollo a partir del siglo III, tanto en Oriente como en Occidente.

Los pensadores de la *escuela de Alejandría* proponen la peculiar teoría de un fuego que se aplica a los pecadores difuntos para obrar su regeneración, convirtiendo incluso a los empedernidos (teoría de la *apokatástasis*). Clemente afirma que el fuego del que principalmente habla la doctrina cristiana no es tanto el fuego que conocemos en la vida ordinaria, ni aquel empleado en los sacrificios cultuales (es decir, un fuego que consume y destruye todo lo que toca), sino más bien «el fuego discriminante (*phronimon*) que penetra el alma, que anda entonces como atravesando llamas», camino a la meta (cfr. *Stromata*, VII, 6, 34, 4). Sugiere que la penalidad de atravesar ese fuego atañe sólo a las almas pecadoras, «llevándolas en contra de su voluntad al arrepentimiento» (*Strom.*, VII, 12, 78, 3). Esta afirmación está en consonancia con la grandiosa visión de Clemente de la pedagogía (*paideia*) divina, que él considera tan eficaz que logrará al final recuperar a todas las criaturas. Así, concibe la pena postmortal como medicinal y correccional, conducente al arrepentimiento. Esto implicaría, en último término, que el infierno es temporal[30].

Orígenes, sucesor de Clemente en la escuela de Alejandría, habla también de un «fuego sabio»[31] para recalcar el aspecto discerniente del juicio de Dios[32]. Este fuego divino produce efectos variados: según los casos, puede quemar, limpiar, o deleitar. El maestro de Alejandría afirma que las almas todas, que tienen «plomo» mezclado con su «oro», deben atravesar un «fuego» (probablemente en sentido metafórico) purificador para alcanzar la salvación (cfr. *Homiliae in Exodum*, 6, 4; *Hom. in Numeros*, 25, 6). En continuidad con la idea clementina de pedagogía divina, Orígenes opina que el proceso de perfeccionamiento continúa más allá de la vida terrenal. «Todos los tormentos provenientes de un buen Dios están diseñados para el beneficio de aquellos que los padecen» (*Hom. in Ezechielem*, 1, 3). Sirven como preparación para la visión eterna (cfr. *De principiis*, II, 11, 6-7), al obrar una gradual conversión. Con esta noción dinámica, Orígenes sostiene que Dios

30. Observa B. Daley: «*In this consistent interpretation of all punishment, including punishment after death, as purification rather than retribution, Clement can be considered the first Christian exponent of the doctrine of purgatorial eschatological suffering*» (*The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, p. 47).

31. Cfr. *De oratione*, 29, 15.

32. Cfr. capítulo VII, epígrafe 2b.

logrará recuperar finalmente a todas sus criaturas, sin excepción (cfr. *De princ*., I, 6, 2; III, 6, 3; *Commentarii in Ioannem*, I, 16, 91). Es una visión grandiosa de salvación que, sin embargo, no halla universal aceptación en la Iglesia. Aunque los origenistas la propugnan hasta el siglo VI, es siempre duramente criticada por otros pensadores cristianos; finalmente es condenada en el Sínodo de Constantinopla (año 543) y la condena es ratificada después por el Papa Vigilio[33].

Lo que sí pervive intacto, entre los pensadores posteriores de Oriente, es el concepto de *purificación posible después de la vida terrenal*. Esta tesis básica, podría decirse, constituye la aportación duradera de la teoría alejandrina de un castigo temporal *post mortem*.

San Gregorio de Nisa (siglo IV) afirma que, si bien en esta vida la purificación es posible mediante oraciones y buenas obras, también lo es después de la muerte, por el fuego: cuando el alma se separe del cuerpo se dará cuenta de la oposición entre la virtud y el pecado, y no podrá participar de Dios si el fuego purificador no borra las manchas de su alma (cfr. *Oratio de mortuis*[34]). Igualmente, los demás padres griegos del siglo IV –p. ej. San Efrén, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén– afirman la existencia de un estado de purificación postmortal. Este último dice: «Rezamos [en la Eucaristía] por los santos padres y obispos que se han dormido, y en general por todos los que se han dormido antes que nosotros, en la creencia de que aprovecha grandemente a las almas por las cuales ofrecemos las oraciones, mientras la víctima santa y magnífica está presente... De la misma manera, ofreciendo a Dios nuestras oraciones por aquellos que se han dormido y han pecado, ofreceremos... a Cristo, sacrificado por los pecados de todos, y al hacerlo, conseguimos el favor de Dios amoroso por ellos y por nosotros» (*Catecheses mystagogicae*, 5, 9-10).

En la Iglesia latina, *San Cipriano* habla de la purificación ultraterrenal en el contexto de las preocupaciones pastorales del momento. Como obispo ansioso de prestar apoyo espiritual a sus fieles en momentos de persecución, se declara partidario de abrogar una práctica penitencial bastante difundida: la de no readmitir a la paz eclesiástica a los pecadores sin que éstos hayan cumplido antes una dura y larga penitencia impuesta por la Iglesia. San Cipriano aboga a favor de dar la absolución con más facilidad, razonando que, en los casos de penitentes que fallezcan antes de haber cumplido su pena canónica, todavía podrán pagar el reato de pena después de su muerte (cfr. *Epistula 55*, 20, 3). Lógicamente, en este contexto, lo que destaca es la función *penal* o *expiatoria* del misterio, y no tanto su dimensión divinizadora. Según San Cipriano, se pueden distinguir diversas suertes *post mortem*:

33. Cfr. DH 411.
34. GNO 9: 56, 1-7.

«Una cosa es no salir el encarcelado de allí hasta pagar el último cuadrante y otra recibir sin demora el premio de la fe y del valor; una purificarse de los pecados por el tormento de largos dolores y purgar mucho tiempo por el fuego (*purgari diu igne*)... y otra ser coronado enseguida por el Señor» (*Ep. 55*, 20, 3).

Los autores occidentales posteriores continúan en esta línea. *San Agustín* habla de un fuego purificador o enmendatorio (*«ignis purgatorius»*, *«ignis purgationis», «emendatorius ignis»*: *Enchiridion*, XVIII, 69; *De Genesi contra manichaeos*, II, 20, 30; *Enarratio in Psalmum 37*, 3). En *De civitate Dei*, XXI, 26, cita como interpretación aceptable del «fuego» de 1 Co 3, 10-15, la de que los perfectos no sufrirán ninguna «quemadura», mientras que aquellos cuya vida y obras son mezcla de «paja» y «materiales preciosos» sufrirán la quema de su «mundanidad».

San Agustín retoma la cuestión de las oraciones por los difuntos, hablando de su variada utilidad según el estado *post mortem* en que se hallen los individuos. Merece la pena reproducir una extensa cita del Obispo de Hipona:

> «No puede negarse que las almas de los difuntos son aliviadas por la piedad de los suyos que viven, cuando por ellas se ofrece el sacrificio del Mediador o se hacen limosnas en la Iglesia. Pero estas cosas aprovechan a aquellas que, cuando vivían, merecieron que después pudiesen aprovecharles. Porque hay un modo de vivir, ni tan bueno que no necesite estas cosas después de la muerte, ni tan malo que no le aprovechen estas cosas después de la muerte; pero hay también tal modo de vivir en el bueno que no necesita estas cosas, y hay también tal modo de vivir en el malo que no se les puede ayudar ni con estas cosas, cuando pasan de esta vida... Cuando, por tanto, se ofrecen los sacrificios, sea del altar, sea de cualquier clase de limosnas por todos los bautizados difuntos, con respecto a los muy buenos son acciones de gracias; con respecto a los que no son muy malos, son propiciaciones; con respecto a los muy malos, aunque no son ayuda alguna para los muertos, son ciertos consuelos para los vivos» (*Ench*., XXIX, 110) [35].

En estas palabras de San Agustín quedan claramente formulados: (1) los diversos grados posibles de unión con Dios en la vida mortal; (2) las correspondientes situaciones postmortales a que conducen esos grados de unión; (3) la diversa utilidad de las oraciones por los difuntos, según se trate de santos, mediocres, o réprobos.

San Agustín desarrolla una teología de la comunión de los santos, que sirve como marco para conceptualizar adecuadamente el misterio

35. Sobre la ayuda que la oración de los vivos supone en la purificación de los difuntos, cfr. también *Sermo 159*, 1.

de purgación: «Las almas de los santos difuntos no están separadas de la Iglesia, que constituye el Reino de Cristo en el momento presente; de otra forma, no serían conmemoradas en el altar de Dios en nuestra comunión en el cuerpo de Cristo» (*De civ. Dei*, XX, 9, 2). Los justos difuntos son *membra Christi* (*De natura et origine animae*, I, 9, 10), y por tanto participan todavía en la lucha y crecimiento de la Iglesia hacia su meta escatológica. Y ya que los difuntos de alguna forma todavía pertenecen al tiempo, resulta comprensible que algunos de ellos todavía estén experimentando una pena «temporal», limitada y beneficial: «Algunos miembros sufren penas temporales sólo en esta vida; otros, después de la muerte; otros, tanto ahora como después: pero los sufren antes de aquel severo y final juicio» (*De civ. Dei*, XXI, 13). Podríamos decir que San Agustín inserta el misterio del purgatorio en un cuadro eclesiológico: no concibe a los muertos como separados de la vida de la Iglesia, ni tampoco como totalmente «fuera de la historia».

San Gregorio Magno resume la doctrina de la Iglesia antigua sobre el purgatorio. Las Escrituras, dice refiriéndose a Mt 12, 31, nos enseñan que algunos pecados pueden ser perdonados en este mundo, y otros, «en el mundo venidero»; por tanto, «hemos de creer en un fuego purgatorio (*purgatorius ignis*) antes del juicio para ciertas faltas menores» (*Dialogi*, IV, 41, 3[36]). San Gregorio insiste en la utilidad de ofrecer Misas por las almas de los difuntos, como medio para conseguir el perdón de sus pecados (cfr. *Dial*., IV, 57). Cita el caso del monje difunto Justo, que es liberado de «los tormentos de fuego» después de que la Eucaristía hubiera sido ofrecida por él treinta días consecutivos (cfr. *Dial*., IV, 57, 8-16). (La costumbre de ofrecer «Misas gregorianas» por los recién fallecidos está inspirada en esta afirmación). Las enseñanzas de San Gregorio Magno sobre el purgatorio y la utilidad de los sufragios ejercen una notable influencia en la enseñanza y práctica posteriores.

c) *Las perspectivas divergentes de Oriente y Occidente*

Tanto los orientales como los occidentales coinciden en la idea básica de un eventual estadio de purificación ultraterrenal. Las divergencias no surgen hasta el siglo XIII, cuando los griegos comienzan a mostrarse incómodos con ciertos aspectos del desarrollo de la teología latina. Entre ellos: (1) el paso lingüístico, a partir del siglo XII, del adjetivo *purgatorius* (*purgatorius ignis*) al sustantivo *purgatorium*, que

36. Según la subdivisión de SC 265.

evoca un *lugar* (mientras que los orientales preferían hablar de un estado o situación); (2) el recurso frecuente a la idea de un *fuego* (que sonaba a los griegos como muy afín a la teoría origenista de un infierno temporal); y (3) el acento en la dimensión «satisfactoria» de penas postmortales, a partir de la distinción que hace Pedro Lombardo (siglo XII) entre *reatus culpae* y *reatus poenae* (mientras que los griegos preferían seguir centrándose en el aspecto divinizante del misterio).

Todavía el Papa Inocencio IV en una carta de 1254 al Cardenal Odón [37], legado de la Sede Apostólica ante los griegos, considera que éstos coinciden con la Iglesia latina en la sustancia de la doctrina, e indica que sólo se les pida que acepten el nombre de purgatorio. Y en el Concilio de unión de Lyon (1274) se utilizan indistintamente adjetivos tanto de origen griego como de origen latino: *poenae purgatoriae seu catharteriae* [38]. En el Concilio de Florencia (1439), se llega a una formulación cuidadosa (*Decreto para los griegos* = Bula *Laetentur coeli*), para respetar la sensibilidad de los griegos:

> «Si los verdaderos penitentes salen de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificatorias después de la muerte, y para ser aliviadas de esas penas, les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, tales como el sacrificio de la misa, oraciones y limosnas, y otros oficios de piedad, que los fieles acostumbran practicar por los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia» [39].

Es digna de notar la expresión más abstracta «penas purgatorias»: con ella se posterga la conceptualización «local» del purgatorio, así como la imaginería del fuego (aspectos que pertenecen más al ámbito de la expresión humana del misterio). En cambio, no se deja de lado el aspecto expiatorio, ya que el decreto habla de «penas», indicando que hay de veras un aspecto doloroso o de expiación dentro del proceso de maduración en la santidad, o divinización. En el decreto queda también recordada otra parte importante del dogma: la ayuda que los vivos pueden prestar a los difuntos que se purifican, ofreciendo sufragios por ellos. (Hasta hoy los orientales acostumbran a orar por los difuntos, pidiendo a Dios que perdone sus pecados y les conceda reposo).

37. Cfr. DH 838.
38. Cfr. DH 856.
39. DH 1304.

d) *El rechazo luterano del purgatorio y la respuesta de Trento*

La crítica más fuerte a la doctrina de purificación *post mortem* se da durante la Reforma protestante del siglo XVI. Algunas tesis básicas de Lutero le llevan a rechazar finalmente la doctrina del purgatorio: (1) *sola Scriptura* (ya en la disputa con Eck en Leipzig [1519], Lutero declara que no hay mención alguna de la doctrina del purgatorio en la Sagrada Escritura[40]); (2) *sola gratia*, *sola fide* (si la justicia del Hijo, imputada a nosotros, es sobradamente suficiente para salvarnos; si la obra de Jesús satisface plenamente por nuestros pecados; si nosotros, hombres pecaminosos, no poseemos ninguna capacidad de conseguir la salvación propia o de otros, ¿a qué viene hablar de una santidad imperfecta en el creyente?; y ¿a qué viene hablar del valor de cualquier acción de los vivos en favor de los difuntos?).

Los axiomas luteranos conducen a una postura enfrentada con la católica por lo que se refiere al purgatorio. Lutero oscila inexorablemente desde una posición inicialmente abierta hacia el rechazo tajante de la doctrina. En 1530 escribe su *Widerruf vom Fegfeuer (Retractación del purgatorio)*, y en los *Artículos de Esmalcalda* de 1536 declara: «El purgatorio y todas las pompas, servicios, y negocios asociados con él han de ser considerados como nada más que ilusiones del demonio, porque el purgatorio es contrario al artículo fundamental que Cristo sólo, y no la obra de un hombre, puede auxiliar a las almas. Además nada nos ha sido mandado o recomendado con referencia a los difuntos» (Segunda parte, artículo II).

La respuesta del Concilio de Trento se encuentra en un canon del *Decreto sobre la justificación* (sesión VI), y en un Decreto monográfico sobre el purgatorio (sesión XXV). El can. 30 sobre la justificación reza así: «Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se le borra el reato de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda reato alguno de pena temporal que haya de pagarse o en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema»[41]. En el fondo, este canon defiende cierta gradualidad en el proceso de santificación del hombre y en la remisión de los pecados y penas, frente a la postura protestante de que para el hombre, intrínsecamente pecador, sólo caben dos posibilidades: o se le imputa la justicia perfecta de Cristo, o no (nada de una santidad parcial).

40. «*Dixi enim in sacris literis nihil haberi de purgatorio*» (WA 2: 324, 17. Cfr. también 2: 324, 10-11). En cuanto al libro de los Macabeos, frecuentemente citado en relación al tema, Lutero sostiene que la Iglesia lo contó entre los libros canónicos por error (cfr. WA 2: 325, 16-17).

41. DH 1580.

El Decreto sobre el purgatorio declara:

> «Puesto que la Iglesia Católica, ilustrada por el Espíritu Santo apoyada en las Sagradas Letras y en la antigua tradición de los Padres ha enseñado en los sagrados Concilios y últimamente en este ecuménico Concilio que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar; manda el santo Concilio a los obispos que diligentemente se esfuercen para que la sana doctrina sobre el purgatorio, enseñada por los santos Padres y sagrados Concilios sea creída, mantenida, enseñada y en todas partes predicada por los fieles de Cristo. Delante, empero, del pueblo rudo, exclúyanse de las predicaciones populares las cuestiones demasiado difíciles y sutiles, y las que no contribuyan a la edificación [cfr. 1 Tm 1, 4] y de las que la mayor parte de las veces no se sigue acrecentamiento alguno de piedad. Igualmente no permitan que sean divulgadas y tratadas las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad» [42].

Este decreto no significa una novedad con respecto a los documentos de los concilios anteriores de Lyon y Florencia: reafirma la existencia del purgatorio y respalda la práctica de ofrecer sufragios por los difuntos; a la vez, llama a una cordura a la hora de hablar sobre el misterio. Sin embargo, si lo consideramos en el contexto de su defensa global de la Iglesia como «misterio-en-la-institución», es decir comunidad visible-invisible de salvación, comprendemos que su defensa de las indulgencias tiene un alcance mayor: prescindiendo de los abusos por parte de algunos católicos, es una defensa de un principio nuclear, de «la solidaridad en la salud»: solidaridad de los santos con los imperfectos, de los vivos con los difuntos. De este modo, la cuestión de las indulgencias, trágico punto de división entre los cristianos del siglo XVI, queda engastada en un misterio inmenso: la salvación por Dios *de los hombres, con los hombres*.

e) *Purificación ultraterrenal y comunión de los santos en el Magisterio contemporáneo*

Ya en la época moderna, encontramos en el Concilio Vaticano II referencias importantes al misterio de la purificación ultraterrenal. La exposición más extensa y significativa la hallamos en la sección escatológica de *Lumen gentium*. El n. 50 resume la vivencia en la Iglesia del misterio de la comunión de los santos:

42. DH 1820.

> «La Iglesia de los peregrinos desde los primeros tiempos del cristianismo tuvo perfecto conocimiento de esta comunión de todo el Cuerpo Místico de Jesucristo, y así conservó con gran piedad el recuerdo de los difuntos, y ofreció sufragios por ellos, "porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que queden libres de sus pecados" (2 M 12, 46). Siempre creyó la Iglesia que los apóstoles y mártires de Cristo, por haber dado un supremo testimonio de fe y de amor con el derramamiento de su sangre, nos están íntimamente unidos; a ellos, junto con la Bienaventurada Virgen María y los santos ángeles, profesó peculiar veneración e imploró piadosamente el auxilio de su intercesión. A éstos, luego se unieron también aquellos otros que habían imitado más de cerca la virginidad y la pobreza de Cristo, y, en fin, otros, cuyo preclaro ejercicio de virtudes cristianas y cuyos divinos carismas los hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles».

La praxis perenne de la Iglesia apunta, pues, a las diversas partes del misterio de solidaridad en la salvación. En el número anterior (n. 49), encontramos una buena descripción de la relación de estas partes entre sí y con la Trinidad:

> «Hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (cfr. Mt 25, 31) y destruida la muerte le sean sometidas todas las cosas (cfr. 1 Co 15,26-27), algunos entre sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados contemplando claramente al mismo Dios, Uno y Trino, tal cual es; mas todos, aunque en grado y formas distintas, estamos unidos en fraterna caridad y cantamos el mismo himno de gloria a nuestro Dios. Porque todos los que son de Cristo y tienen su Espíritu crecen juntos y en Él se unen entre sí, formando una sola Iglesia (cfr. Ef 4,16). Así que la unión de los peregrinos con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe; antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de los bienes espirituales. Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que ella misma ofrece a Dios en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación (cfr. 1 Co 12, 12-27). Porque ellos llegaron ya a la patria y gozan "de la presencia del Señor" (cfr. 2 Co 5, 8); por Él, con Él y en Él no cesan de interceder por nosotros ante el Padre, presentando por medio del único Mediador de Dios y de los hombres, Cristo Jesús (1 Tm 2, 5), los méritos que en la tierra alcanzaron; sirviendo al Señor en todas las cosas y completando en su propia carne, en favor del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia lo que falta a las tribulaciones de Cristo [cfr. Col 1, 24]. Su fraterna solicitud ayuda, pues, mucho a nuestra debilidad».

Queda de esta manera descrito un cuerpo de salvación, que crece progresivamente en la historia hasta su consumación en la parusía: individuos habitados todos ellos por el mismo Espíritu de Cristo y, por

consiguiente, unidos al Padre como hijos, a Cristo como cuerpo, y entre sí como hermanos. En la medida en que los miembros estén más íntimamente integrados a Cristo, desempeñan un papel más relevante en la salvación de los demás, al aumentar su poder de impetración ante el Padre.

* * *

Al concluir nuestro breve recorrido por la historia del dogma del purgatorio, podemos afirmar que esta doctrina no nació principalmente de teorías, sino de una experiencia: la de que algunos, aun habiéndose esforzado por vivir como discípulos de Cristo, no logran vivir tal grado de santidad como para gozar enseguida de la visión de Dios. Esta experiencia de la real imperfección de la santidad en la vida de cristianos concretos, cotejada con la convicción de que nada imperfecto puede ser admitido a la compañía divina, lleva naturalmente a la práctica de implorar a Dios para que admita en su presencia a los difuntos. Tal piadosa actividad es, en el fondo, expresión de un deseo filial –en unión con Jesús– dirigido al Padre, de la salvación de todos los hermanos en la fe. Siempre ha sido fuerte la convicción de la utilidad de esta impetración, aunque el mecanismo por el cual ayuda a los difuntos no ha sido dilucidado detalladamente por el Magisterio. Sencillamente, los hijos de Dios se atreven a pedir, y se saben escuchados.

3. Reflexión teológica: el purgatorio como misterio de maduración última

a) *El carácter gradual de la santidad: es un proceso que puede no culminar durante la vida terrena*

«Sed perfectos, como vuestro padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48): los cristianos están llamados, como discípulos de Cristo, a crecer en el amor al Padre durante la vida terrenal, y presentarse finalmente irreprensibles en su presencia (cfr. 1 Ts 3, 12-13; 2 Co 7, 1; 1 Jn 3, 3). Esta llamada implica un esfuerzo continuo por corregir toda imperfección moral y eliminar toda afinidad con el pecado. El carácter parcial y gradual de la participación del hombre en la santidad de Dios[43] lleva consigo la real posibilidad, comprobada por sucesivas generaciones cristianas, de que en algunos casos no se alcance una santidad excelsa.

43. «No hay santo como Dios» (1 S 2, 2).

Y dado que nadie con sombra de imperfección moral puede unirse a Dios Santo, surge espontáneamente la pregunta, ¿qué pasa con los imperfectos que mueren?

La Tradición eclesial formula la respuesta en términos de una etapa purificatoria después de la vida mortal. La doctrina del purgatorio simplemente significa que el proceso de perfeccionamiento, si no llega a consumarse en esta vida, puede continuar y consumarse después de la muerte, para los que mueren como amigos de Dios. Hay una dilación de la plena comunión con la Trinidad, mientras no se llegue a la madurez del amor y de la santidad (aunque esta dilación, desde el punto de vista del mismo difunto, no se mide con categorías terrenas: segundos, minutos, meses, años, siglos...): «Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1030). El estado purgatorio, entendido como misterio de maduración última, parece muy congruente con la santidad, justicia y misericordia de Dios.

Algunas corrientes de pensamiento fuera de la Iglesia ofrecen otra respuesta: la reencarnación. Si una vida no es suficiente para purificarse, debe haber ulteriores oportunidades en sucesivas vidas terrenas. Sin embargo, la fe cristiana considera que basta una vida terrena y una etapa eventual de purificación para alcanzar la deseada perfección[44].

b) *La dimensión teologal, personal y dialogal de la purificación ultraterrenal*

Aunque no es posible dilucidar completamente el misterio de la purificación, la categoría de fuego –bastante común en la Biblia y en la Tradición para referirse a la aproximación salvadora de Dios a las criaturas– sugiere una línea de reflexión. Puede pensarse que la misma caridad infundida por el Espíritu Santo en la criatura suscita el deseo ardiente de ser agradable al Padre, al igual que el Hijo. Un sufrimiento de amor surgiría en el caso de un individuo que muere unido a Cristo, pero que todavía se percibe a sí mismo como imperfectamente configurado con Él, como para presentarse ante el Padre. La familiaridad plena con la Trinidad está ya prácticamente al alcance, al no interponerse ningún obstáculo permanente; sin embargo, el sujeto humano se descubre a sí mismo inmaduro en el Amor. Y ese amor, que ya goza de

44. Cfr. los caps. XI y XII.

cierta intimidad con Dios, se convierte en dolor al ver retardado el encuentro pleno con el Amado.

Se trata, pues, de una *pena de retraso*, análoga a la nostalgia de los cristianos por la parusía. Quizá los que mejor han entendido y expresado este tipo de sufrimiento sean los místicos. Santa Catalina de Génova (siglo XV), por ejemplo, en su *Tratado sobre el purgatorio*, III, habla de una especie de fuego («*un tanto extreme foco*») que hace sufrir al alma. La santa identifica este fuego con el dolor que nace al comprobar, por una parte, que ningún pecado serio obstaculiza la unión con Dios, y al descubrir, por otra, que la misma necesidad que siente de santidad, le impide acercarse a Dios. San Juan de la Cruz, en sus obras místicas, también gusta comparar los efectos intensos del amor a Dios con un fuego[45], y Santa Teresa denomina como martirio el sentimiento del retraso de la unión con Dios[46]. En esta misma línea, sugiere R. Garrigou-Lagrange que lo más parecido al sufrimiento del purgatorio serían las purificaciones místicas[47].

Desde esta perspectiva quizá pueda aventurarse que la pena que se siente en el purgatorio no se debe necesariamente a un fuego exterior aplicado al alma; parece más cercano a la verdad decir que el Espíritu divino infundido en el hombre le provee de un «fuego» interior, que provoca una impaciencia filial: un querer presentarse adecuadamente ante el Padre, y de librarse de cualquier sombra de imperfección. Se cumple de este modo una ley de la economía divina: la colaboración del hombre en su propia salvación.

Esta manera de enfocar el purgatorio y su aspecto doloroso puede facilitar la superación de las diferencias entre Occidente y Oriente. Históricamente los orientales se han inclinado por hablar de divinización y de santificación, mientras que los occidentales han preferido hablar de purgación, insistiendo en la dimensión expiatoria o penal. Desde el punto de vista de la caridad, contrición y purificación son inseparables: los dos aspectos comunican. Del amor nace el dolor, y el mismo dolor perfecciona finalmente el amor.

A la vez, la noción de Dios como fuente de la caridad en el hombre puede resultar más inteligible a la teología protestante, que tanto subraya la idea de Dios como única fuente de salvación (si bien es cierto que

45. Cfr. *Llama de amor viva*, I, 24; *Noche oscura*, II, 6.

46. Incluso en la vida terrenal: «Considero algunas veces cómo yo siento tanto verme en este destierro muchas veces, ¿qué sería el sentimiento de los santos?; ¿qué debió de pasar San Pablo y la Magdalena y otros semejantes, en quienes tan crecido estaba este fuego y amor de Dios? Debió ser un continuo martirio» (*Vida*, XXI, 7). «Muero porque no muero», decía también la santa (poema «Vivo sin vivir en mí»).

47. Cfr. *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923, pp. 182-183; Y.M. CONGAR, «Le purgatoire», en AA.VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, p. 319.

la concepción católica sigue siendo menos extrinsecista que la teología protestante de la justificación).

c) *La dimensión comunitaria del misterio. El carácter solidario de la salvación: el misterio de la comunión de los santos*

El Reino, aun en su estadio incoado, es una estructura solidaria de salvación. Arranca desde la encarnación, o formación de la realidad teándrica de Jesús; y crece a lo largo de la historia con la incorporación de más y más hombres. La persona de Jesús es como un ancla fijada en el interior de la Trinidad, que permite al resto de los hombres acceder a la intimidad divina: primero en la vida terrena por el bautismo; y después por la muerte, que para los justos es un morir-en-Cristo.

Desde su sede a la derecha del Padre, Jesús impetra por vivos y muertos; y los que están asociados a Él piden juntamente con Él: oran con Él como parte del Cristo total (*vox una, quia caro una*, dice San Agustín[48]). Los miembros que están en la tierra suplican con Él por los difuntos; y los santos que ya están definitivamente incorporados a Él piden por los vivos, en un misterio orgánico de caridad. En este contexto, cristológico y corporativo, la práctica de la oración por los difuntos (así como la confianza en la intercesión de los santos) aparece como un elemento natural. Nos encontramos inmersos en un gran entramado, transpersonal y supratemporal, de caridad.

Bibliografía

Para la parte bíblica:

Baltensweiler, H., Link, H.G. y Schattenmann, J., «Limpio (*hagnós, katharós*)», en L. Coenen et al. (dirs.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1990 (3.ª ed.), pp. 447-453.

Bauer, J.B., «Expiación», en J.B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, cols. 384-385.

—, «Fuego», en J.B. Bauer (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, cols. 413-416.

Congar, Y.M., «Le purgatoire», en AA.VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, pp. 279-336.

48. *Enarratio in Psalmum 101*, *sermo 1*, 2; cfr. también *In Ioannis evangelium tractatus*, XXI, 8; *Enarr. II in Ps. 30*, *sermo 1*, 4.

MICHEL, A., «Purgatoire», en A. VACANT ET AL. (dirs.) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII/1, Paris 1936, esp. cols. 1163-1179.

PROD'HOMME, F., «Expiación», en P.M. BOGAERT ET AL. (dirs.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, pp. 591-592.

Para la parte histórica:

DALEY, B., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

GOZZELINO, G., «L'escatologia nella tradizione della Chiesa», en *Nell'attesa della beata speranza*, Leumann (Torino) 1993, pp. 169-293.

LADARIA, L., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MICHEL, A., «Feu du purgatoire», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, Paris 1913, cols. 2246-2261.

—, «Purgatoire», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII/1, Paris 1936, esp. cols. 1179-1282.

POZO, C., «La idea de purificación ultraterrena», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), esp. pp. 515-533.

—, «La purificación postmortal del alma para el encuentro definitivo con Cristo», en *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 147-164.

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de la Escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, esp. pp. 538-596.

Para la reflexión teológica:

CONGAR, Y.M., «Le purgatoire», en AA.VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, pp. 279-336.

JUAN PABLO II, *Discurso en la audiencia general de 4.VIII.1999*.

POZO, C., «Problemática moderna sobre el purgatorio», en *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), pp. 531-533.

—, «La purificación por el amor a Cristo», en *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 160-164.

ZOFFOLI, E., «Natura del purgatorio», en *Vita futura e dogma del purgatorio*, Udine 1995, pp. 131-142.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

1. TRATADOS Y MANUALES

ALTHAUS, P., *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1922/1933 (4.ª ed.).

ANCONA, G., *Escatologia cristiana*, Brescia 2003.

BIFFI, G., *Linee di escatologia cristiana*, Milano 1984.

BORDONI, M. y CIOLA, N., *Gesù nostra speranza*, Bologna 1988.

CROCE, V., *Quando Dio sarà tutto in tutti: escatologia*, Casale Monferrato, 1987.

GIL I RIBAS, J., *Escatología cristiana*, Barcelona 1995.

GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Leumann (Torino) 1993.

GUARDINI, R., *Les fins dernières*, Versailles 1999.

IBÁÑEZ, J. y MENDOZA, F., *Dios consumador: Escatología*, Madrid 1992.

KEHL, M., *Escatología*, Salamanca 1992.

MARTELET, G., *L'au-delà retrouvé*, Paris 1975.

MOIOLI, G., *L'«escatologico» cristiano*, Milano 1994.

MONDIN, B., *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994.

MÜLLER, G.L., «La autorrevelación de Dios Trino en la consumación del hombre (escatología)», en *Dogmática: teoría y práctica de la teología*, Barcelona, 1998, pp. 519-575.

NICOLAS, J.H., *Synthèse dogmatique. Complément: de l'univers à la Trinité*, Paris 1993.

NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, I: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001.

NOCKE, F.J., *Escatología*, Barcelona 1984.

—, «Escatología», en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1996, pp. 1013-1117.

PANNENBERG, W., «Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes», en *Systematische Theologie*, III, Göttingen 1993, pp. 569-694.

PANTEGHINI, G., *L'orizzonte speranza: lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991.

POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.).

—, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993.

PREMM, M., «Endzeitlehre», en *Katholische Glaubenskunde*, IV, Wien 1961, pp. 555-656.

RATZINGER, J., *Escatología*, Barcelona 1992 (3.ª ed.).

RICO PAVÉS, J., *Escatología cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte: introducción teológica*, Murcia 2002.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La pascua de la creac*ión, Madrid 2000 (3.ª ed.).

SÁNCHEZ DE ALVA, J.L. Y MOLINERO, J., *El más allá: iniciación a la escatología*, Madrid 2000 (3.ª ed.).

SAYÉS, J.A., *Más allá de la mu*erte, Madrid 1996.

SCHEFFCZYK, L. y ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, VIII: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, Aachen 1996.

SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961.

TORNOS, A., *Escatología*, I-II, Madrid 1989, 1991.

2. ESTUDIOS

AALEN, S., «"Reign" and "House" in the Kingdom of God in the Gospels», *New Testament Studies* 8 (1961/62) 215-240.

ALFARO, J., «Cristo glorioso, Revelador del Padre», *Gregorianum* 39 (1958) 222-270.

ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid 2001.

—, «Vida terrena y vida eterna», *Scripta Theologica* 33 (2001) 397-412.

—, «Boletín de escatología», *Scripta Theologica* 37 (2005) 227-262.

ARANDA, G., «¿Y después de la historia?», en J. CHAPA (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios*, Madrid 2000, pp. 224-241.

—, «Dimensión escatológica de la tierra», *Scripta Theologica* 32 (2000) 543-563.

ARANDA, G. ET AL., *Literatura judía intertestamentaria*, Estella 1996.

ARMSTRONG, A.H. y MARKUS, R.A., «Tiempo, historia, eternidad», en *Fe cristiana y filosofía grieg*a, Barcelona 1964, pp. 125-142.

ATZBERGER, L., *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Graz 1970 (reed. de 1896).

AUSÍN, S., «La esperanza escatológica en el Antiguo Testamento», en C. IZQUIERDO ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Sim-*

posio Internacional de Teología (Universidad de Navarra), Pamplona 2002, pp. 217-247.

BARDY, G., «Millenarisme», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X/2, Paris 1929, cols. 1760-1763.

BARTH, K., *Die Auferstehung der Toten. Eine Akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, München 1924.

—, *Carta a los Romanos*, Madrid 1998.

BOLAND, A., «Royaume de Dieu», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XIII, Paris 1988, cols. 1026-1097.

BORDONI, M., *Gesù di Nazaret: Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986.

BRANCATO, F., *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*, Bologna 2002.

BREUNING, W., «Elaboración sistemática de la escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1971, pp. 741-845.

BRUCE, F.F., «Eschatology in the Apostolic Fathers», en D. NEIMAN y M. SCHATKIN (eds.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of the Very Revd. Georges Vasilievich Florovsky on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Roma 1973, pp. 77-89.

COLZANI, G., «Bienaventuranza/condenación», en L. PACOMIO ET AL. (dirs.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I, Salamanca 1982, pp. 569-575.

—, «L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni», en G. CANOBBIO y M. FINI (dirs.), *L'escatologia contemporanea*, Padova 1994, pp. 81-120.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990).

—, *La esperanza de la Salvación para los niños que mueren sin Bautismo* (2007).

CONGAR, Y.M., «Bulletin de théologie dogmatique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949) 463-464.

—, «Le purgatoire», en AA. VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, pp. 279-336.

CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956.

—, *La historia de la salvación*, Barcelona 1967.

—, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968.

DALEY, B., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatolog*y, Cambridge 1991.

DANIÉLOU, J., «Christologie et eschatologie», en A. GRILLMEIER y H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, pp. 269-286.

DE LA POTTERIE, I., «La création conduite par l'Esprit dans son cheminement éschatologique (Rm 8, 14)», en AA.VV., *The Law of the Spirit in Rm 7 and 8*, Roma 1976, pp. 209-241.

DE LUBAC, H., *Catolicismo*, Madrid 2000.

DEL CURA ELENA, S., «Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible», en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos 1994, pp. 309-358.

DÍEZ MACHO, A., *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre*, Madrid 1977.

DODD, C., *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974.

DYKMANS, M., *Les sermons de Jean XXII sur la vision beátifique*, Rome 1973.

FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.

FISCHER, J., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954.

FLOROVSKY, G., «Eschatology in the Patristic Age: An Introduction», en K. ALAND y F.L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250.

FORTE, B., *Trinidad como historia*, Salamanca 1988.

—, *Teología de la historia*, Salamanca 1995.

FROSINI, G., *Aspettando l'aurora: saggio di escatologia cristiana*, Bologna 1996 (2.ª ed.).

GALOT, J., «Eschatologie», en M. VILLER ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, IV/1, Paris 1960, cols. 1020-1059.

GARCÍA-MORENO, A., *Pueblo, Iglesia, Reino de Dios*, Pamplona 2003 (2.ª ed.).

GIBLET, J., «Pneumatologie et Eschatologie», en AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia (Roma 22-26 marzo 1982)*, II, Città del Vaticano 1983, pp. 895-901.

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «El destino del hombre y la vida en el Espíritu», en *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998 (2.ª ed.), pp. 813-867.

—, *Sobre la muerte*, Salamanca 2002.

GOZZELINO, G., «Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea», *Salesianum* 54 (1992) 79-98.

GRELOT, P., «Apocalíptica», en K. RAHNER ET AL. (dirs.), *Sacramentum Mundi*, I, Barcelona 1972, cols. 322-329.

HILL, C.E., *Regnum caelorum*, Grand Rapids (Michigan) 2001 (2.ª ed.).

ILLANES, J.L., *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973.

ILLANES, J.L. y SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, Madrid 2000 (3.ª ed).

IZQUIERDO, C. ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2002.

JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1985 (5.ª ed.).

JOOS, A., «Escatología orientale oggi», en G. CANOBBIO y M. FINI (eds.), *L'escatologia contemporanea*, Padova 1994, pp. 161-245.

LADARIA, L.F., «Fin del hombre y fin de los tiempos», en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

MAGGIALI, L., «Cambiamenti di accento nella concezione dell'escatologia lungo la storia», *Credere Oggi* 45 (1988) 38-51.

MATEO-SECO, L.F., «La teología de la muerte en la *Oratio Catechetica Magna* de san Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 1 (1969) 453-473.

—, «La escatología en San Agustín», en C. IZQUIERDO ET AL. (dirs.), *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 2002, pp. 327-352.

MICHEL, A., «Feu (de l'enfer, du jugement, du purgatoire)», en A. VACANT ET AL. (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, Paris 1913, cols. 2196-2261

MICHEL, A. y JUGIE, M., «Purgatoire», en A. VACANT ET AL. (dirs.) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII/1, Paris 1936, cols. 1163-1357

MOIOLI, G., «Dal *De novissimis* all'escatologia», *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576.

MORALES, J., «Solidaridad de la creación con el destino humano», en J.M. CASCIARO ET AL. (dirs.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica. Actas del XIV Simposio Internacional de Teología (Universidad de Navarra)*, Pamplona 1996, pp. 271-286.

MOWINCKEL, S., *El que ha de venir*, Madrid 1975.

MÜLLER-GOLDKUHLE, P., «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico», *Concilium* 41 (1969) 24-42

NEWMAN, J.H., «Holiness necessary for future blessedness», en *Pastoral and Plain Sermons*, I, London-Oxford-Cambridge 1868, pp. 1-14.

O'CALLAGHAN, P., «L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana», *Annales Theologici* 12 (1998) 327-373.

—, *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Dublin 2004.

—, *La muerte y la esperanza*, Madrid 2004.

OCÁRIZ, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000.

ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, esp. pp. 921-1051.

PIEPER, J., *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid 1955.

—, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1970.

RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de teología*, IV, Madrid 1964, pp. 411-439.

RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», en H. VORGRIMLER y R. VAN DER GUCHT (dirs.), *La teología en el siglo XX*, II, Madrid 1974, pp. 245-263.

RATZINGER, J., «Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)», *Communio* 3 (1980) 273-286.

RIZZI, M., «L'escatologia degli apologisti: giudizio, rivelazione e teodicea nella seconda metà del II secolo», *Annali di Storia dell'Esegesi* 16/1 (1999) 161-178.

RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte*, Burgos 1971.

SANNA, I., «L'escatologia cristiana in K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper», *Lateranum* 63 (1997) 393-454.

SARANYANA, J.I., «Sobre la muerte y el alma separada», *Scripta Theologica* 12 (1980) 593-610.

—, «La Escatología en España», *Anuario de Historia de la Iglesia*, VII (1998) 229-248; VIII (1999) 253-276; IX (2000) 295-315; X (2001) 325-352.

SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico*, Madrid 1974 (3.ª ed.).

SCHÜTZ, C., «Fundamentos de escatología», en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.) *Mysterium salutis*, V, Madrid 1984, pp. 527-664.

STÖHR, J. (ed.), *Die Letzten Dinge im Leben des Menschen*, St. Ottilien 1994.

TORIBIO, J.F., *El viniente*, Marcilla 1993.

URÍBARRI, G., «La escatología cristiana en los albores del siglo XXI», *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 3-28.

—, «Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la Teología», Estucios Eclesiásticos 81 (2006) 533-566.

VICENTE, J., «Sobre la muerte y el morir», *Scripta Theologica* 22 (1990) 110-125.

—, *El horror de morir*, Barcelona 1992.

VON BALTHASAR, H.U., «Escatología», en J. FEINER ET AL. (dirs.), *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961, pp. 499-518.

—, *Teodramática*, II: *Las personas del drama: El hombre en Dios*, Madrid 1992.

—, *Teodramática*, V: *El último acto*, Madrid 1995.

—, *Tratado sobre el infierno*. *Compendio*. Valencia 1999.

WIEDERKEHR, D., *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974.

ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, I-II, Brescia 1972/1975.

ZIEGENAUS, A., «Die Vernachlässigung der eschatologischen Fragen. Konsequenzen einer Schwerpunktverlagerung», en F. BREID (ed.), *Die Letzten Dinge*, Steyr 1992, pp. 231-261.

ZOCCALI, V., «La dimensione escatologica della vita cristiana in alcuni documenti catechetichi/1», *Itinerarium* 3 (1995) 11-39.

ZOFFOLI, E., *Vita futura e dogma del purgatorio*, Udine 1995.

ÍNDICE ONOMÁSTICO